ARISTOTEL

Categorii

Despre interpretare

HUMANITAS

Notă asupra ediției

Prima parte a volumului de față reunește textul *Categoriilor* lui Aristotel în traducerea lui Constantin Noica după ediția Bekker, cu punctuația și aliniatele originalului (apărut în: Porfir, Dexip, Amonius, *Comentarii la* „Categoriile“ *lui Aristotel*, Editura Academiei, București, 1968), și studiul *Pentru o interpretare a* „Categoriilor“ *lui Aristotel* de Constantin Noica (apărut în: *Probleme de logică*, vol. I, Editura Academiei, București, 1968).

Cea de a doua parte cuprinde textul tratatului *Despre interpretare* al lui Aristotel în traducerea lui Constantin Noica după ediția Bekker, cu punctuația și aliniatele originalului, studiul „Comentariu din perspectivă modernă la tratatul *Despre interpretare* al lui Aristotel“ de Constantin Noica (ambele apărute în: Ammonius, Stephanus, *Comentarii la tratatul* „Despre interpretare“ *al lui Aristotel*, Editura Academiei, București, 1971), precum și pagini din comentarii ale tratatului aristotelic traduse de Constantin Noica și apărute în *op. cit.*

De asemenea, în *Addendum* apare articolul *Aristotel* de Pierre Aubenque din *Dictionaire des Philosophes* (PUF, Paris, 1984), în traducerea lui D. Alexandru.

Menționăm că mai există o traducere în limba română a *Categoriilor* și a tratatului *Despre interpretare*, cea datorată lui Mircea Florian și apărută la Editura științifică, București, 1957.

Notă asupra ediţiei

Prima parte a volumului de faţă reuneşte textul *Categoriilor* lui Aristotel în traducerea lui Constantin Noica după ediţia Bekker, cu punctuaţia şi alineatele originalului (apărut în: Porfir, Dexip, Ammonius, *Comentarii la „Categoriile" lui Aristotel*, Editura Academiei, Bucureşti, 1968), şi studiul *Pentru o interpretare a „Categoriilor" lui Aristotel* de Constantin Noica (apărut în: *Probleme de logică*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1968).

Cea de-a doua parte cuprinde textul tratatului *Despre interpretare* al lui Aristotel în traducerea lui Constantin Noica după ediţia Bekker, cu punctuaţia şi alineatele originalului, studiul „Comentariu din perspectiva modernă la tratatul *Despre interpretare* al lui Aristotel" de Constantin Noica (ambele apărute în: Ammonius, Stephanus, *Comentarii la tratatul „Despre interpretare" al lui Aristotel*, Editura Academiei, Bucureşti, 1971), precum şi pagini din comentarii ale tratatului aristotelic traduse de Constantin Noica şi apărute în op. cit.

De asemenea, în *Addendum* apare articolul *Aristotel* de Pierre Aubenque din *Dictionnaire des Philosophes* (PUF, Paris, 1984), în traducerea lui D. Alexandru.

Menţionăm că mai există o traducere în limba română a *Categoriilor* şi a tratatului *Despre interpretare*, semnată lui Mircea Florian şi apărută la Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.

Categorii

Traducere și interpretare
de
CONSTANTIN NOICA

Tratatul despre *Categorii* al lui Aristotel

1

Se numesc omonime cele al căror nume singur e comun, pe când rațiunea de a fi, potrivită cu numele, este diferită, așa cum viețuitor este atât omul, cât și cel pictat. La acestea, într-adevăr, doar numele este comun, în timp ce rațiunea de a fi, potrivită cu numele, este diferită: căci, dacă ar reda cineva ce înseamnă, pentru fiecare din ei, a fi viețuitor, atunci ar reda [un sens][1] o rațiune proprie fiecăruia. La rândul lor, se numesc sinonime cele la care deopotrivă numele este comun și rațiunea de a fi, potrivită cu numele, e aceeași, ca, de pildă, viețuitor este atât omul cât și boul. Într-adevăr, omul și boul sunt desemnați cu numele comun de viețuitor, iar rațiunea de a fi este aceeași; căci, dacă ar reda cineva, pentru rațiunea fiecăruia, care este și la unul, și la altul firea de viețuitor, ar reda o aceeași rațiune. Iar paronime se numesc toate câte își trag de la ceva desemnarea lor, pe baza numelui, diferind însă prin terminație, ca, de pildă, grămăticul de la gramatică și cel curajos de la curaj. 1a

2

Dintre rostiri, unele se spun pe bază de legătură, altele fără legătură. Cele pe bază de legătură sunt, de pildă, omul

[1] Parantezele drepte sunt ale traducătorului, cele obișnuite aparțin textului.

aleargă, omul învinge; cele fără legătură: om, bou, aleargă, învinge.

Dintre realități, *unele* se spun despre un obiect oarecare, dar nu sunt în nici un subiect, așa cum „om" se spune despre un subiect om oarecare, dar nu este în nici un subiect; *altele* sunt în subiect, dar nu se spun despre nici un subiect (iar a fi în subiect numesc ceea ce, subzistând în ceva, dar nu ca parte, nu poate totuși să fie în afara celui în care este), așa cum o anumită cunoaștere gramaticală este în subiectul suflet, însă nu se poate spune despre nici un subiect, iar un alb anumit este în subiectul corp (căci orice culoare este într-un corp), însă nu se spune despre nici un subiect; *altele* deopotrivă se spun despre un subiect și sunt în subiect, așa cum știința este în subiectul suflet, dar se și spune despre un subiect, despre gramatică; *altele*, în schimb, nu sunt nici în subiect și nici nu se spun despre un subiect, ca de pildă un om anumit sau un cal anumit, căci nici unul din aceștia, nici nu este într-un subiect, nici nu se spune despre un subiect. Iar în general cele individuale și una la număr nu se spun despre nici un subiect, însă nimic nu se opune ca unele să fie în subiect, căci o cunoaștere gramaticală anumită face parte din cele ce sunt într-un subiect.

3

Atunci când se enunță [ca predicat] ceva despre un altul ca despre un subiect, toate câte se spun despre ceea ce este enunțat [predicat] se vor rosti și despre subiect, așa cum „om" este enunțat despre un om anumit, iar viețuitor despre om: așadar, și despre un om anumit se va enunța viețuitorul; căci un om anumit este și om, și viețuitor.

La cele de gen diferit și nerânduite unele sub altele, diferențele și ele sunt deosebite ca specie, de pildă ale

viețuitorului și ale științei, căci diferențele viețuitorului sunt pedestrul, bipedul, înaripatul și acvaticul, pe când cele ale științei, nici una din acestea, o știință nediferind de o altă știință prin aceea că e bipedă. Însă la genurile rânduite unele sub altele, nimic nu se opune să fie aceleași diferențe, căci genurile superioare se enunță despre cele de sub ele, așa încât toate câte sunt diferențe ale predicatului vor fi și ale subiectului.

4

Fiecare dintre cele rostite fără nici o legătură semnifică sau substanță, sau mărime, sau fel de a fi, sau ceva relativ, sau locul unde, sau momentul când, sau poziție, sau posesiune, sau acțiune, sau înrâurire. Iar *substanța* este, spre a vorbi prin exemple, om, cal; *mărimea*, de exemplu, de doi coți, de trei coți; *felul de a fi*: alb, grămătic; *ceva relativ*: dublu, jumătate, mai mare; iar *loc*: în liceu, în agora; *moment*: ieri, anul trecut; *poziție*: e culcat, 2a
e așezat: *posesiune*: e încălțat, e înarmat; *acțiune*: tăiere, ardere; *înrâurire*: a fi tăiat, a fi ars[2]. Fiecare însă dintre cele spuse, în sine, nu se rostește prin nici o afirmare, aceasta producându-se în schimb prin împletirea lor unele cu altele. Căci orice afirmare se dovedește a fi sau adevărată sau falsă, pe când nimic din cele spuse fără vreo legătură nu e nici adevărat, nici fals, ca de pildă: om, alb, aleargă, învinge.

5

Substanță, în chip principal, în prim rând și prin excelență este cea care nu se spune despre nici un subiect și nici nu este într-un subiect, ca de pildă un om anumit

[2] Numele categoriilor nu sunt subliniate în textul grec (*n. t.*).

sau un cal anumit. În schimb substanțe secunde sunt numite speciile în care subzistă cele ce se numesc în prim rând substanțe, atât ele, cât și genurile acestor specii, cum subzistă, de pildă, un om anumit în specia de om, genul speciei fiind viețuitorul; așadar, acestea se numesc substanțe secunde, anume atât omul, cât și viețuitorul. Este însă vădit, din cele de mai sus, că pentru cele [substanțele] spuse despre un subiect e necesar ca și numele și rațiunea să fie enunțate despre subiect; de pildă, omul este spus despre subiectul om anumit, și firește că numele se enunță, căci vei spune „om“ despre un om anumit; dar și rațiunea de om se va enunța despre un om anumit, căci un om anumit este și om, și viețuitor. Așa încât și numele, și rațiunea [de a fi] vor fi enunțate despre subiect. Dintre cele ce sunt într-un subiect, în schimb, la cele mai multe nici numele, nici rațiunea nu se enunță despre subiect; la unele însă nimic nu se opune ca numele să fie enunțat cândva despre subiect, în timp ce rațiunea este cu neputință [să fie enunțată], cum, de pildă, albul se enunță ca fiind într-un subiect corp, căci corpul este numit alb, însă rațiunea de alb nu se va enunța nicidecum despre corp. În schimb, toate celelalte sau se spun despre subiectele substanțe prime, sau sunt subiecte însele. Iar acest lucru e vădit în cazurile particulare la îndemână: cum, de pildă, viețuitor se spune despre om, deci și despre un om anumit, căci, dacă nu s-ar spune despre nici unul dintre oamenii anumiți, nu s-ar spune nici despre om în genere;
2b la fel, culoarea este în corp, deci și într-un corp anumit, căci dacă n-ar fi în vreunul din cele particulare, n-ar fi nici în corp în general. Așa încât toate celelalte se spun sau despre subiectele substanțe prime, sau sunt subiecte însele. Neexistând deci substanțele prime, e cu neputință să fie vreunul din celelalte.

Dintre substanțele secunde, specia e substanță în mai mare măsură decât genul, căci ea este mai apropiată de substanța primă. Într-adevăr, dacă ar reda cineva ce este substanța primă, o va face în chip mai cunoscut și mai familiar redând specia decât genul, cum, de pildă, explicând ce este omul anumit, l-ar reda în chip mai cunoscut spunând că este un om decât că e viețuitor; căci primul este ceva mai propriu omului anumit, pe când celălalt e ceva mai comun. Iar redându-se ce este un pom anumit, se va spune în chip mai cunoscut cum că e pom decât că e plantă. În plus, substanțele prime, prin faptul că stau la baza tuturor celorlalte și că toate celelalte se enunță despre ele sau sunt în ele, se și numesc, din această cauză, prin excelență substanțe. Însă la fel cum se raportează substanțele prime la toate celelalte, tot așa se raportează și specia la gen: căci specia stă la baza genului; într-adevăr, genurile se enunță despre specii, pe când speciile nu se convertesc față de genuri. Prin urmare, și din acestea [rezultă că] specia e în mai mare măsură substanță decât genul. În schimb, dintre speciile care ele însele nu sunt genuri, nici una nu e substanță în mai mare măsură decât alta, căci nu vei reda nimic mai potrivit despre un om anumit spunând că e om decât despre un cal anumit spunând că e cal. Iar la fel, și dintre primele substanțe, nici una nu este mai mult substanță decât alta, căci nu e în mai mare măsură substanță un om anumit decât un bou anumit.

În chip firesc însă, după substanțele prime, singure dintre celelalte sunt numite substanțe secunde speciile și genurile, căci numai ele înfățișează substanța primă, dintre cele care se enunță. Într-adevăr, dacă ar vrea să redea cineva ce este un om anumit, atunci înfățișând specia și genul o va face în chip mai potrivit și îl va face mai cunoscut înfățișând că e om decât că e viețuitor, pe când orice

dintre celelalte ar înfățișa el, o va fi făcut în chip mai nelegitim, ca, de pildă, spunând că e alb, sau că aleargă, sau înfățișând orice altceva. Prin urmare în chip firesc singure acestea, printre celelalte, se numesc substanțe. În plus, prin faptul că substanțele prime stau la baza tutu-
3a ror celorlalte, ele se numesc substanțe în chip principal. Însă, așa cum substanțele prime se raportează la toate celelalte, la fel se raportează și speciile și genurile substanțelor prime la toate cele rămase, căci despre toate acestea se enunță cele rămase. Într-adevăr, pe un om anumit îl vei declara grămătic; deci și pe om, și pe viețuitor îi vei putea numi grămătici. La fel cu privire la celelalte.

Este, pe de altă parte, comun oricărei substanțe faptul de a nu fi într-un subiect. Într-adevăr, substanța primă nici nu este într-un subiect și nici nu se spune despre un subiect, iar cu privire la substanțele secunde este evident și în felul următor cum că ele nu sunt într-un subiect. Căci om se spune despre un subiect, despre un om anumit, însă nu e într-un subiect; omul nu este într-un om anumit; la fel și viețuitor se spune despre un subiect, despre un om anumit, însă viețuitorul nu este într-un om anumit. De altfel, dintre cele ce sunt în subiect, nimic nu interzice ca numele unora să se enunțe uneori despre subiect, rațiunea însă e cu neputință. În schimb, la substanțele secunde se enunță despre subiect și numele, și rațiunea; căci vei atribui rațiunea de om unui anumit om, precum și cea de viețuitor. Astfel încât substanța nu e dintre cele aflate în subiect. Numai că nu este vorba de ceva propriu substanței, ci și diferența face parte dintre cele ce nu sunt subiect. Într-adevăr, pedestrul și bipedul se rostesc despre subiectul reprezentat de om, însă nu sunt în subiect, căci bipedul sau pedestrul nu se află în om. Iar, de asemenea, rațiunea diferenței se enunță despre ceea

ce se spune diferența, cum, de pildă, dacă pedestrul se spune despre om, atunci și rațiunea pedestrului se va enunța despre om; căci omul este pedestru. Să nu ne tulbure însă faptul că, întrucât subiectele sunt întreguri, părțile substanțelor ne-ar putea apărea ca nefiind substanțe. Căci nu s-a spus „cele aflate în subiect“, la fel cum s-ar spune: părțile subzistente în ceva.

Revine însă substanțelor și diferențelor faptul că toate
se spun în chip sinonim de către ele. Căci toate enunță-
rile pe baza lor sunt făcute fie despre cele individuale, fie
despre specii. Negreșit, din substanța primă [nu derivă] nici
o categorie [enunțare]; căci ea nu se enunță despre nici un
subiect; însă, dintre substanțele secunde, specia se enun-
ță despre individ, iar genul atât despre specie, cât și de-
spre individ. Pe de altă parte, diferențele de asemenea se 3b
enunță atât despre specii, cât și despre indivizi. Iar sub-
stanțele prime primesc și rațiunea speciilor, și cea a genu-
rilor, pe când specia pe cea a genului; căci toate câte se spun
despre predicat se vor spune și despre subiect. La fel însă,
speciile și indivizii acceptă deopotrivă rațiunea diferen-
țelor. Într-adevăr, erau sinonime cele care aveau în co-
mun numele și aceeași rațiune, astfel încât toate cele spuse
pe bază de substanță și pe bază de diferență se rostesc în
chip sinonim.

Pe de altă parte, orice substanță pare să însemne ceva anumit. Cu privire la substanțele prime, este de netăgăduit și adevărat cum că semnifică ceva anumit, căci lucrul indicat este [ceva] individual și unu la număr; iar cu privire la substanțele secunde, se pare de asemenea, prin forma denumirii, că ele înseamnă ceva anumit, ca atunci când spui „om“ sau „viețuitor“; totuși nu e cu adevărat așa, ci ele semnifică mai degrabă un fel de a fi: căci subiectul nu e ceva unic, ca substanța primă, ci om și viețuitor

se enunță despre mai mulți. Însă ele nu înseamnă în chip absolut un fel de a fi, cum ar face-o albul de pildă. Căci albul nu semnifică nimic altceva decât un fel de a fi. În schimb, specia și genul definesc felul de a fi cu privire la substanță: ele semnifică de ce fel anume este o substanță. Iar prin gen determinarea se face asupra mai multora decât prin specie: cel ce spune viețuitor cuprinde mai multe decât cel ce spune om.

Le revine substanțelor și faptul că nimic nu le este contrar. Într-adevăr, ce ar putea fi contrar substanței prime, bunăoară unui om anumit sau unui viețuitor anumit? Căci nimic nu le este contrar. Nici față de om sau față de viețuitor nu e nimic contrar. Dar aceasta nu reprezintă ceva propriu substanței, ci este astfel pentru multe altele, bunăoară pentru mărime; căci nimic nu este contrar măsurii de doi coți sau trei coți și nici, firește, lui zece, sau vreunuia de acest fel, doar dacă nu s-ar spune că multul ar fi contrar puținului sau marele micului. Însă dintre mărimile determinate, nici una nu este contrară alteia.

Pe de altă parte, substanța pare să nu admită mai multul sau mai puținul. Vreau să spun nu că substanța n-ar fi în mai mare măsură substanță decât o alta (căci doar s-a spus că este), ci că fiecare substanță ca atare nu se spune mai mult sau mai puțin. De pildă, dacă această substanță este om, nu va fi mai mult sau mai puțin om nici el
4a însuși față de sine, nici unul față de altul; căci unul față de altul nu e mai mult om, așa cum albul este mai mult sau mai puțin alb decât un altul și cum frumosul se spune mai mult sau mai puțin față de altul. De asemenea un lucru, același chiar, se poate spune mai mult sau mai puțin despre sine, așa cum, dacă un corp este alb, el se spune mai alb acum decât înainte, sau cald fiind, se spune a fi mai cald și mai puțin cald. În schimb, substanța nu se spune defel mai mult sau mai puțin, căci nici omul nu e socotit

acum mai mult om decât înainte, nici, firește, nimic din celelalte câte sunt substanțe. În concluzie, substanța nu primește pe mai mult și mai puțin.

Dar în cea mai mare măsură caracter propriu al substanței pare a fi faptul că aceeași și una la număr fiind, ea admite contrarii, pe când cu privire la altele, în speță la toate câte nu sunt substanțe, nu s-ar putea învedera nici unul care, unu fiind la număr, să poată primi contrarii; de pildă, culoarea, care este aceeași și una la număr, nu va fi albă și neagră, nici o aceeași faptă, una la număr, nu va fi rea și bună; iar la fel cu toate cele câte nu sunt substanțe. În schimb, substanța, una și aceeași fiind la număr, este cu adevărat primitoare de contrarii, precum un om anumit, unu și același fiind, devine când alb, când negru și când cald, când rece, când rău, când bun. În cazul altora, nimic nu vădește așa ceva, doar dacă n-ar aduce cineva vreo întâmpinare, spunând că vorbirea și părerea sunt susceptibile de contrarii. Căci o aceeași vorbire pare să fie adevărată și falsă, bunăoară, dacă ar fi adevărată spusa că stă jos cineva, în clipa când acesta se ridică spusa va fi falsă. Iar la fel și cu opinia, căci, dacă ar opina cineva în chip adevărat că un ins șade, atunci, în clipa când acesta se ridică, părerea va fi falsă dacă o păstrează cu privire la faptul în chestiune. Dar chiar dacă s-ar accepta această întâmpinare, există totuși o diferență de mod. Într-adevăr, cele ce se transformă, în cazul substanțelor, sunt ele însele primitoare de contrarii; căci [subiectul] s-a schimbat, devenind rece din cald (prefăcându-se cu adevărat) și negru din alb sau bun din rău. Iar la fel și în cazul celorlalte, fiecare este primitor de contrarii, ca fiind susceptibil de prefacere. În schimb, vorbirea și părerea ele însele rămân absolut nemișcate în toate privințele, în timp ce lucrul care se schimbă devine contrar față de ele; căci într-adevăr spusa cum că cineva șade rămâne aceeași,

iar întrucât lucrul se schimbă, ea devine când adevărată,
4b când falsă. La fel și în cazul părerii. Așa încât, într-un fel, este propriu substanței să fie primitoare de contrarii prin prefacerea ei. Dacă deci s-ar admite și aceasta, cum că părerea și vorbirea ar fi primitoare de contrarii, un asemenea lucru nu e adevărat. Căci vorbirea și părerea nu se spun primitoare de contrarii prin aceea că ele însele ar fi susceptibile de a primi ceva, ci prin aceea că efectul s-a petrecut pe alt plan. Într-adevăr, prin aceea că un fapt are sau nu are loc, prin aceasta se și spune că vorbirea e adevărată ori falsă, iar nu în sensul că vorbirea însăși ar fi primitoare de contrarii. În chip absolut, nimic nu e mișcat de ceva, nici vorbirea, nici părerea, așa încât ele n-ar putea fi primitoare de contrarii, de vreme ce nu se ivește nici un efect în ele, pe când substanța, primind în fapt ea însăși contrariile, este astfel socotită primitoare de contrarii: ea admite boala și sănătatea, albeața și negreața, iar primind ea însăși pe fiecare din acestea, este socotită a fi primitoare de contrarii. Concluzia este că se poate socoti un caracter propriu substanței faptul că, aceeași și una la număr fiind, ea este primitoare de contrarii potrivit cu schimbarea proprie. Atâta fie spus despre substanță deci.

6

Dintre mărimi, una este determinată [discontinuă], alta continuă; una este alcătuită din părți având prin ele însele așezare unele față de altele și alta din părți ce nu au așezare. Mărimi discontinue sunt, de pildă, numărul și vorbirea, pe când continue, linia, suprafața, volumul și, dincolo de ele, timpul și spațiul. Într-adevăr, printre părțile numărului nu există nici un termen comun prin care aceste părți să adere, cum, de pildă, dacă cinci este o

parte a lui zece, atunci prin nici un termen comun nu aderă primele cinci și celelalte cinci, ci ele sunt distincte; și, desigur, nici cele trei cu cele șapte nu aderă prin nici un termen comun; în general, nu ai putea concepe la număr vreun termen comun al părților, ci ele se disting statornic, astfel încât numărul face parte dintre cele discontinue. Dar la fel și vorbirea face parte dintre cele discontinue. Cât despre faptul că vorbirea e o mărime, este evident: ea se măsoară prin silabă lungă și scurtă, referindu-mă, bineînțeles, la vorbirea ce se produce prin voce. Căci prin nici un termen comun de-al ei nu aderă părțile: într-adevăr, nu există termen comun prin care să intre în contact silabele, ci fiecare stă distinctă ca atare. În 5a
schimb, linia este continuă; căci poate fi conceput un termen comun prin care părțile ei să intre în contact — punctul, iar la suprafață — linia, deoarece părțile suprafeței aderă printr-un termen comun. La fel, pe de altă parte, și la corp s-ar putea concepe un termen comun, linie ori suprafață, prin care părțile corpului intră în contact. Însă atât timpul cât și spațiul fac parte dintre acestea: într-adevăr, timpul de acum intră în contact atât cu cel trecut, cât și cu cel viitor. De asemenea, spațiul e dintre cele continue: căci părțile corpului domină un anumit spațiu, ele intrând în contact printr-un termen comun; deci și părțile spațiului, pe care le domină fiecare din părțile corpului, intră în contact prin același termen prin care o fac și părțile corpului. Așa încât rezultă că și spațiul este continuu: părțile sale intră în contact printr-un termen comun.

În plus, unele [mărimi] se alcătuiesc din părți ce au prin ele însele așezare unele față de celelalte, altele din părți ce nu au așezarea, cum, de pildă, părțile liniei au așezare unele față de altele; căci fiecare dintre ele se află undeva și ai putea deosebi și reda cu privire la fiecare unde se află în suprafață și prin ce fel de parte intră în contact cu

celelalte. Tot astfel însă și părțile suprafeței au o anumită așezare, căci la fel s-ar putea reda unde se află fiecare și cum intră în contact unele cu altele. De asemenea și cele ale corpului, precum și cele ale spațiului. În schimb, negreșit, cu privire la număr nu s-ar putea dovedi că părțile au vreo așezare unele față de altele sau că se află undeva, precum și care dintre părți intră în contact unele cu altele. Și nici cu privire la părțile timpului: într-adevăr, nici una din părțile timpului nu persistă; iar ceea ce nu este persistent cum oare ar putea avea o așezare? Ci mai degrabă s-ar putea spune că e vorba de o ordine oarecare prin faptul că o parte a timpului este anterioară, alta posterioară. În ce privește numărul, lucrurile stau în același chip, prin faptul că mai întâi se numără unu decât doi și doi decât trei, și astfel ai putea avea o anumită ordine, dar așezare nu ai putea concepe defel. Vorbirea are loc și ea la fel: nici una dintre părțile ei nu persistă, ci odată rostită ea nu mai poate fi păstrată, așa încât nu încape așezare a părților ei de vreme ce nimic nu persistă. Așadar, unele [mărimi] s-au alcătuit din părți cu așezare, altele din părți fără așezare.

În chip principal însă sunt numite mărimi doar cele menționate, pe când toate celelalte, prin accident: într-adevăr, doar privind spre cele dintâi le numim și pe celelalte mărimi, cum, de pildă, se socotește că e mult alb prin faptul că suprafața este întinsă, și o acțiune este mare prin faptul că are loc în mult timp și cu multă mișcare, căci nu ca atare este numită fiecare dintre acestea o mărime. De pildă, dacă ar reda cineva cât de mare este acțiunea, ar determina-o prin timp, înfățișând-o ca fiind de un an sau oricum altfel. Și că albul este o mărime s-ar determina redând suprafața, căci pe cât de mare este suprafața, tot atât se va spune că este și albul. Așa încât singurele

mărimi, în chip principal și ca atare, se socotesc cele menționate, pe când dintre celelalte nici una ca atare, ci doar prin accident.

Pe deasupra, mărimii nu-i este nimic contrar. În cazul mărimilor determinate, într-adevăr este limpede că nimic nu le e contrar, de pildă celei de doi coți, suprafeței sau vreuneia de acest soi; căci nimic nu le este contrar, doar dacă n-ar spune cineva că multul este contrar puținului sau marelui micului. Numai că nici unul dintre acestea nu este mărime, ci ele fac parte dintre relative: într-adevăr, nimic nu e declarat mare ori mic în sine, ci prin raportare la un altul, cum, de pildă, un munte este socotit mic, pe când un sâmbure este mare prin aceea că ultimul e mai mare decât altele de același soi, iar celălalt mai mic decât altele de același soi. Așadar, raportarea se face față de altul, de vreme ce, firește, dacă s-ar vorbi de mic sau mare în sine, atunci muntele n-ar putea fi vreodată spus mic și sâmburele mare. Tot astfel spunem că într-un sat sunt mulți oameni și în Atena puțini, fiind totuși mult mai mulți aci. Însă mărimea de doi coți și cea de trei coți, ca și fiecare din acestea, semnifică [efectiv] o mărime, pe care marele și micul nu semnifică atât o mărime, cât mai degrabă ceva relativ, căci marele și micul sunt considerate față de un altul. Așa încât este limpede că acestea fac parte dintre relative. De altfel, fie să s-ar stabili despre ele că sunt mărimi, fie că nu, încă nu le-ar fi nimic contrar lor, căci lucrul ce nu poate fi luat el însuși ca atare, ci drept raportat la altceva, cum oare ar putea avea el ceva contrar? În cazul însă că marele și micul vor fi socotite contrarii, se va întâmpla ca un același lucru să admită simultan contrariile și deci ca lucrurile în chestiune să-și fie lor însele contrarii. Într-adevăr, ar rezulta că simultan un același lucru este mare și mic, căci el este mic față de unul, mare însă, același fiind, față de altul. Așa

încât ar rezulta că un același lucru este și mare și mic prin raport la același timp, deci primește simultan contra-
6a riile. Însă nimic nu se dovedește a primi simultan contrariile, ca în cazul substanței; ea, e drept, se dovedește primitoare de contrarii, totuși cineva nu e simultan bolnav și sănătos. Iar nici alb și negru nu e simultan. Dar nici dintre celelalte [dincolo de substanță] nimic nu primește simultan contrariile. De asemenea ar rezulta că lucrurile își sunt lor înseleContrarii. Căci, dacă marele e contrar micului, iar un același lucru este simultan mare și mic, atunci același lucru își este contrar sieși. Dar e ceva cu neputință ca un lucru să-și fie contrar sieși. Prin urmare, marele nu este contrar micului, nici multul puținului, așa încât, chiar dacă se va spune că ele nu fac parte dintre relative, ci țin de mărime, încă nu se va căpăta nimic contrar. Însă, prin excelență, contrarietatea mărimii pare să aibă loc în legătură cu spațiul. Căci obișnuim a pune susul drept contrar josului, prin jos înțelegând regiunea dinspre centru, întrucât centrul are depărtarea maximă față de marginile universului. Iar cei mulți par a prelua de aici și definiția pentru celelalte contrarii, căci se definesc drept contrarii cele, dintr-un același gen, distanțate la maximum.

Pe de altă parte, mărimea nu pare să admită mai multul sau mai puținul, de pildă, mărimea de doi coți: căci nu este mai mult de doi coți o mărime decât alta. Și nici numărul, cum, de pildă, trei nu este numit mai mult trei decât cinci, nici cinci decât trei. Iar nici timpul nu e declarat în mai mare măsură timp unul decât altul. Nici vreuna din mărimile amintite nu e socotită ca având pe mai mult și mai puțin. În concluzie, mărimea nu admite pe mai mult și mai puțin.

Dar propriu prin excelență pentru mărime se socotește faptul că ele sunt egale și inegale. Într-adevăr, fiecare

dintre mărimile menționate este denumită și egală și inegală, așa cum corpul este numit și egal și inegal, timpul și egal și inegal. Iar la fel în cazul celorlalte menționate, fiecare este socotită deopotrivă egală și inegală. În schimb, dintre celelalte câte nu sunt mărimi, nu s-ar putea defel spune despre vreuna că este egală și inegală, așa cum dispoziția cuiva nu e defel socotită egală ori inegală, ci mai degrabă asemănătoare, iar albul defel egal ori inegal, ci asemănător. Așa încât, propriu prin excelență mărimii este să se enunțe despre ea egalul și inegalul.

7

Se numesc relative toate câte, ele însele ca atare, se spun
a ține de altele sau se raportează oricum față de un altul,
cum, de pildă, mai marele este spus, ca atare, ca fiind al
altuia; căci se numește mai mare al cuiva, iar dublul este
spus, ca atare, ca fiind al altuia, căci este socotit dublu al
cuiva. Tot astfel și celelalte de acest soi. Însă prin rela- 6b
tive se numără și unele de felul următor, cum ar fi caracterul, dispoziția, senzația, cunoașterea, așezarea. Căci toate cele enumerate sunt spuse, ca atare, drept ținând de un altul, și nu într-altfel; într-adevăr, caracterul este caracter de ceva, cunoașterea este cunoaștere a ceva, așezarea este așezare a cuiva, iar celelalte la fel. Așadar relative sunt toate câte, ele însele, ca atare, sunt spuse drept ținând de ceva sau se raportează oricum altfel la ceva, cum, de pildă, un munte e socotit mare față de un altul; căci față de ceva e spus mare muntele, iar asemănătorul e socotit asemănător cuiva, toate celelalte de acest fel fiind spuse așa prin raport la ceva. Deopotrivă, culcarea orizontală, starea verticală și șederea sunt anumite așezări, iar așezarea face parte dintre relative. În schimb a fi întins orizontal, a sta vertical și a ședea nu sunt ele însele

așezări [ci poziții — *n. t.*], numai că se spun în chip paronimic de la așezările menționate.

Există, pe de altă parte, contrarietate în sânul relativelor, așa cum, de pildă, virtutea este contrară viciului, fiecare dintre ele fiind un relativ, iar cunoașterea, contrară neștiinței. Totuși, nu tuturor relativelor le revine contrariul; într-adevăr, dublului nu-i este nimic contrar, nici triplului, nici vreunuia dintre acestea. De asemenea, relativele par să admită și mai multul, și mai puținul, căci asemănătorul este spus mai mult și mai puțin, și inegalul mai mult și mai puțin, fiecare dintre ele fiind un relativ; într-adevăr, asemănătorul este spus asemănător cuiva și inegalul inegal cuiva. Însă nu toate relativele admit mai multul și mai puținul: dublul nu e spus mai mult și mai puțin dublu, nici vreunul dintre acestea.

Pe de altă parte, toate relativele se rostesc față de conversele lor, cum, de pildă, sclav este spus sclav al stăpânului și stăpânul stăpân al sclavului, iar dublul dublu al jumătății și jumătatea jumătate a dublului, mai marele mai mare al micului și mai micul mai mic al marelui. La fel și în cazul celorlalte, afară doar că uneori are loc o deosebire de caz în folosirea cuvântului, așa cum, de pildă, cunoașterea este spusă a fi cunoaștere a cunoscutului, pe când cunoscutul e cunoscut prin cunoaștere, și senzația e senzație a sensibilului, pe când sensibilul e sensibil prin senzație. Totuși uneori [rostirea] nu pare a se converti, în cazul că nu s-a făcut redarea în chip legitim față de lucrul rostit, ci acela care o răstoarnă greșește, ca, de pildă, în cazul aripii, dacă s-a redat cum că este a păsării, nu se obține conversiunea „pasăre a aripii". Căci nu s-a
7a redat în chip potrivit prima spusă „aripă a păsării": întrucât nu în măsura în care este vorba de pasăre se spune că aripa este a ei, ci în măsura în care e un înaripat, deoarece există aripi la multe altele ce nu sunt păsări. Așa

încât, în cazul că se redă în chip potrivit rostirea, atunci ea se și convertește, ca, de pildă, că aripa este aripă a înaripatului și înaripatul este înaripat prin aripă. Însă uneori este necesar chiar să se creeze termeni, în cazul anume că nu e dinainte stabilit un nume față de care să se poată face potrivit redarea, cum, de pildă, dacă s-ar răsturna rostirea „cârmă a navei", nu s-ar obține o redare potrivită, căci nu în măsura în care e navă poate fi cârma socotită ca revenindu-i; există într-adevăr nave care nu au cârme. De aceea nici nu se convertește, căci despre navă nu se poate spune „navă a cârmei". Dar poate că redarea ar fi mai potrivită dacă s-ar face într-astfel, spunându-se, de pildă, despre cârmă că e una a cârmonavei sau oricum altfel; căci aici nu există nume. Într-adevăr, rostirea se și convertește în cazul că e potrivit redată: cârmonava este cârmonavă prin cârmă. Iar la fel și în alte cazuri, așa cum, de pildă, despre cap s-ar reda mai potrivit spunându-se că este cap al „căpățânatului" decât al viețuitorului; căci nu în măsura în care e viețuitor are cap: multe dintre viețuitoare nici nu au cap. Iar în felul acesta, negreșit, cineva ar putea lesne înțelege pe cele care n-au parte de nume, dacă, pornind de la primele cuvinte, s-ar institui nume și pentru cele ce se convertesc față de ele, așa cum, în cazul celor de mai sus, din aripă [deriva] înaripat și din cârmă, cârmonavă. Așadar, toate relativele, în cazul că se face redarea potrivită, se spun față de conversele lor, de vreme ce, în cazul că se face redarea la întâmplare, și nu față de însuși lucrul în chestiune, nu are loc conversiunea. Afirm însă că nici dintre cele în chip recunoscut rostite față de conversele lor și care au parte de nume în ce le privește nu se convertește vreunul, în cazul că redarea se face față de unul dintre accidente și nu față de însuși lucrul în chestiune, cum, de pildă, la sclav, dacă el nu e redat ca fiind al stăpânului, ci al omului sau bipedului, sau al

oricăror [aspecte] de acest soi, atunci nu încape conversiune, căci nu e potrivită redarea. În plus, dacă s-a făcut bine redarea față de ceea ce se vorbește, dar dacă s-ar trece cu vederea toate cele ce nu sunt decât accidente, menținându-se acel lucru, numai, față de care s-a făcut redarea în chip potrivit, atunci se va vorbi statornic prin raport la lucrul în chestiune, cum, de pildă, dacă sclavul e numit așa prin raport la stăpân, atunci, trecându-se cu vederea toate cele accidentale pentru stăpân, ca de pildă faptul de a fi biped sau capabil de cunoaștere și de a fi om, și lăsându-se numai faptul că este stăpân, atunci se va vorbi statornic despre sclav prin raport la termenul în chestiune el însuși, căci sclavul este sclav al stăpânu-
7b lui. În schimb, dacă nu s-a redat în chip potrivit față de ce anume se vorbește, atunci, trecându-se cu vederea toate celelalte [aspecte] și lăsându-se doar cel față de care s-a făcut redarea, nu se va mai vorbi prin raport la termenul în chestiune. Să admitem că sclavul e redat ca fiind al omului, iar aripa a păsării și că este trecut cu vederea, în ce privește omul, faptul de a fi stăpân, atunci sclavul nu se va mai rosti față de om, căci, nefiind stăpân, nu va fi nici sclav. La fel și în cazul păsării, să admitem că e trecut cu vederea faptul de a fi înaripată: atunci aripa nu va mai fi un relativ, căci neexistând înaripat, aripa nu va mai fi nici ea „a cuiva". În concluzie, trebuie să se facă redarea prin raport la ceva în chip potrivit rostit, într-un fel. Dacă există un nume stabilit, redarea devine ușoară; dacă însă nu există, atunci poate fi necesar să se creeze unul. Așa redând lucrurile, este evident că toate relativele se vor rosti față de conversele lor.

Relativele par fi simultane prin natură, iar în cazul celor mai multe, lucrul e adevărat. Căci dublul și jumătatea sunt simultane, iar dacă jumătatea este, atunci este și dublul, și dacă există sclavul, există și stăpânul; la fel și cu

celelalte. Dar ele se și suprimă reciproc, căci neexistând
dublul, nu există jumătatea, și neexistând jumătatea, nu
există dublul; la fel și în cazul celorlalte de acest soi. Însă
nu în cazul tuturor relativelor pare să fie adevărat că ele
sunt prin firea lor simultane; într-adevăr, cunoscutul ar
putea părea anterior cunoașterii. Așa, de pildă, noi pri-
mim științele, în cele mai multe cazuri, pe baza preexis-
tenței lucrurilor: în puține cazuri, sau chiar în nici unul,
nu s-ar putea vedea cunoscutul ivindu-se simultan cu
cunoașterea. De altfel, suprimându-se cunoscutul, se su-
primă și cunoașterea, pe când cunoașterea nu suprimă cu-
noscutul; într-adevăr, dacă nu există cunoscut, nu încape
cunoaștere (căci n-ar mai fi cunoaștere a nimic), pe când,
dacă nu există cunoaștere, nimic nu interzice să existe cu-
noscutul, cum, de pildă, și cu privire la cvadratura cer-
cului, dacă ea este efectiv un cognoscibil, nu s-a produs
încă o cunoaștere a ei, totuși ea este o temă de cunoscut.
În plus, dacă viețuitorul se suprimă, atunci nu încape cu-
noaștere, totuși multe dintre cele de cunoscut pot con-
tinua să fie. Și la fel cu acestea se comportă tot ce se referă
la senzație. Sensibilul pare într-adevăr a fi anterior sen-
zației. Prin suprimarea sensibilului se suprimă și senza-
ția, pe când senzația nu suprimă sensibilul. Căci senzațiile
au loc în legătură cu corpul și în corp, iar distrugându-se
sensibilul se distruge și corpul (acesta făcând parte din- 8a
tre sensibile), dar corpul neexistând se suprimă și sen-
zația, de unde rezultă că sensibilul suprimă senzația. În
schimb, de bună seamă că senzația nu suprimă sensibi-
lul: într-adevăr, suprimându-se viețuitorul, se suprimă
senzația, în timp ce sensibilul va continua să fie, sub for-
ma corpului, a caldului, a dulcelui, a amarului și a tuturor
sensibilelor. De altfel, senzația se ivește o dată cu ființa
ce simte, căci simultan apar atât viețuitorul, cât și senza-
ția, pe când sensibilul poate exista și înainte de viețuitor

sau senzație; căci focul, apa și cele asemănătoare, din care e constituit și viețuitorul, trebuie să fie și dinainte ca viețuitorul sau senzația să existe în general, așa încât s-ar dovedi că sensibilul este anterior senzației.

Se poate ivi o nedumerire, dacă nu cumva vreuna dintre substanțe n-ar fi și ea de socotit ca făcând parte dintre relative, cum se și pare, sau dacă nu cumva aceasta se întâmplă în ce privește anumite substanțe secunde. În cazul substanțelor prime este ceva adevărat că nici întregurile, nici părțile nu se socotesc relative. Căci un om anumit nu este denumit om al cuiva [om ce ține de ceva], nici un bou anumit nu e bou anumit ca ținând de ceva. La fel cu părțile: o mână dată nu se spune mână dată a cuiva,
7b ci mâna cuiva, iar un cap dat nu e numai cap dat al cuiva, ci cap al cuiva. La fel, pe de altă parte, și în cazul substanțelor secunde, cu cele mai multe, așa cum omul [luat în general] nu e spus om al cuiva, nici boul bou ținând de ceva, nici lemnul lemn al cuiva, ci cel mult proprietate a cuiva. Așadar, în cazul celor de acest soi este limpede că nu fac parte dintre relative; dar în cazul anumitor substanțe secunde încape discuție, cum, de pildă, capul [în general] este spus cap al cuiva și mâna mână a cuiva, ca și fiecare de acest soi, așa încât ele ar părea să fie niște relative. Dacă deci definiția relativelor a fost redată satisfăcător, atunci este ceva sau deosebit de greu, sau chiar cu neputință să se soluționeze problema cum că nici o substanță nu e socotită un relativ; dacă însă definiția nu e îndestulătoare, ci sunt relative cele cărora faptul de a fi le este tot una cu faptul de a se raporta, într-un fel, la ceva, atunci poate că ar fi ceva de răspuns la acestea. De altfel, prima definiție este implicată de toate relativele, fără însă ca relativul să fie acest lucru, anume faptul că ele ca atare sunt socotite a ține de altceva. Iar din acestea este evident că, dacă cineva cunoaște în chip determinat unul

dintre relative, atunci va cunoaște în chip determinat și acel lucru prin raport la care el este rostit. Aceasta e ceva evident și pe baza a ce urmează. Dacă se știe despre ceva dat cum că e un relativ, iar dacă existența, pentru relative, este același lucru cu raportarea de un fel oarecare la ceva, 8b
atunci se știe și lucrul la care acesta se raportează, într-un fel; căci, dacă cineva n-ar ști în general la care anume se raportează el, atunci nu va ști nici dacă are cumva un relativ. Iar în cazul celor particulare, acest lucru este evident, cum, de pildă, dacă cineva știe în chip determinat despre ceva dat cum că este dublu, atunci știe îndată, în chip determinat și al cui dublu este; căci, dacă ar ști că acest lucru însuși nu e dublul nici unuia dintre cele determinate, atunci nu ar ști în general cum că este un dublu. La fel, dacă ar ști despre ceva cum că este „mai bun", ar fi necesar să știe prin aceasta în chip determinat și față de cine e mai bun. Însă nu va ști în chip nedeterminat cum că e mai bun decât ceva mai rău: un astfel de gând ar fi o supoziție, nu o cunoștință; căci încă nu va ști în chip exact cum că este mai bun decât ceva mai rău. Dacă ar fi așa, s-ar putea ca nimic să nu fie mai rău decât el. Așa încât în chip evident e necesar ca, știindu-se în chip determinat despre ceva că e un relativ, să se știe în chip determinat și față de cine este rostit el. În schimb, capul, mâna, fiecare ca atare dintre cele ce sunt substanțe poate fi cunoscut în chip determinat drept ceea ce este fără a se ști necesar față de cine e rostit, căci al cui cap este sau a cui mână este poate să nu fie cunoscut în chip determinat. Astfel că acestea nu ar face parte dintre relative. Și dacă nu sunt relative, atunci ar putea fi adevărat să se spună că nici o substanță nu face parte dintre relative. Totuși, poate că e greu să se facă enunțări categorice cu privire la asemenea lucruri fără a se relua cercetarea mai

des, și, desigur, faptul de a avea nedumeriri, în fiecare privință, nu e de prisos.

8

Numesc calitate ceea ce face ca lucrurile să fie socotite de un anumit fel. Iar calitatea este dintre cele rostite în mai multe chipuri. Să numim un soi de calitate caracterul și dispoziția. Caracterul însă diferă de dispoziție prin faptul că e mai statornic și mai durabil. Așa sunt cunoștințele științifice și virtuțile, căci o cunoștință pare a fi dintre cele deopotrivă statornice și greu de înlăturat, chiar când e vorba de o cunoaștere măsurată, în cazul că nu se ivește, la cel ce cunoaște, vreo transformare deosebită, din cauză de boală sau ceva de acest soi; la fel cu virtutea, cum, de pildă, atât spiritul de justiție, cumpătarea, cât și fiecare dintre cele de acest fel nu par a fi nici lesne de înlăturat, nici lesne de schimbat. În schimb, dispoziții se numesc toate câte sunt lesne de înlăturat și se schimbă repede, precum căldura și răcirea, boala și sănătatea, ca și toate cele asemănătoare: într-adevăr, omul este orientat, într-un fel, prin ele, însă se schimbă repede, devenind
9a rece din cald și trecând de la sănătate la boală, la fel și cu celelalte, doar dacă nu s-ar întâmpla ca și vreuna dintre dispoziții, după un timp mai îndelungat, să sfârșească în ceva firesc și incurabil, sau cu totul greu de înlăturat, pe aceasta putând-o cineva numi chiar caracter. Este însă evident că tindem să numim caractere acele stări care sunt mai durabile și mai greu de înlăturat; căci pe cei la care cunoștințele nu sunt pe deplin stăpânite, ci lesne de înlăturat, nu-i socotim că posedă caracterul de cunoscători, chiar dacă, firește, sunt și ei dispuși [orientați] într-un fel printr-o cunoaștere, fie mai rea, fie mai bună. În concluzie, caracterul diferă de dispoziție prin aceea că ultima e

mai lesne de înlăturat, prima mai durabilă precum și mai statornică. Însă caracterele sunt și un fel de dispoziții, pe când dispozițiile nu sunt cu necesitate caractere: cei ce au anumite caractere sunt orientați, într-un fel, pe baza lor, pe când cei orientați printr-o dispoziție nu au întru totul și caracterul respectiv.

Un alt soi de calitate este cel pe baza căruia calificăm pe pugiliști, de pildă, sau pe alergători, pe cei sănătoși, cei bolnăvicioși și pur și simplu tot ce e denumit pe temeiul unei capacități ori incapacități naturale. Căci nu prin simplul fapt că fiecare este orientat într-un fel sunt ei socotiți de așa natură, ci datorită faptului că posedă înzestrarea firească de a face sau de a nu suferi lesne ceva, cum, de pildă, pugiliști și alergători sunt denumiți unii nu prin faptul că au o anumită dispoziție, ci prin aceea că posedă înzestrarea naturală de a face lesne ceva, iar sănătoși sunt numiți unii prin aceea că posedă capacitatea naturală de a nu pătimi lesne ceva din pricina celor ce li se întâmplă, în timp ce bolnăvicioșii sunt prin incapacitatea pe care o au de a nu suferi ceva. Iar la fel cu cele de mai sus sunt tarele și moalele; căci tare se socotește ceva prin faptul că are capacitatea de a nu se frânge ușor, pe când moale, prin incapacitatea aceluiași lucru.

Al treilea soi de calitate îl dau calitățile de înrâurire și înrâuririle. Iar de acest soi sunt dulceața și amăreala, acreala și toate cele înrudite lor, pe deasupra căldura și răceala, albeața și negreața. Că acestea sunt calități este evident: cele ce le primesc pe ele sunt socotite de un fel anumit pe baza lor, cum, de pildă, mierea e numită dulce prin faptul de a fi primit dulceața, iar corpul este alb prin faptul de a fi primit albeața; la fel și cu celelalte. Însă se numesc calități de înrâurire nu prin faptul că aceea ce 9b
a primit calitățile ar fi suferit ceva: căci nici mierea nu e socotită dulce prin aceea că ar fi suferit ceva și nici vreunul

din cele de acest soi. Iar întocmai lor, atât căldura, cât și frigul se numesc calități de înrâurire nu prin faptul că înseși cele ce le primesc ar fi suferit ceva, ci prin aceea că, datorită senzațiilor, fiecare dintre calitățile menționate este creatoare de înrâuriri: într-adevăr, dulceața pricinuiește o înrâurire oarecare potrivit cu gustul, căldura una potrivit cu pipăitul și la fel cu celelalte. Însă albeața și negreața, precum și celelalte culori, nu se mai numesc calități de înrâurire în același fel cu cele de mai sus, ci prin faptul că ele însele au fost obținute pe bază de înrâurire. Că multe schimbări de culoare se produc prin înrâurire este ceva evident: într-adevăr, cineva se face roșu rușinându-se, galben speriindu-se și la fel cu fiecare din acestea; așa încât, dacă cineva a înregistrat prin natură una din aceste înrâuriri, este firesc ca acum să aibă el însuși culoarea respectivă, căci dispoziția corporală care s-a iscat acum, în clipa când se rușinează, este cea susceptibilă de produs prin alcătuirea naturală a corpului, astfel încât și culoarea respectivă se produce în chip natural. Așadar, toate manifestările de acest soi care își au obârșia în înrâuriri greu de înlăturat și statornice se numesc calități de înrâurire. Căci, dacă gălbeneala și negreața s-au ivit prin constituția naturală a corpului, ele însele se numesc calități (suntem socotiți a fi de un anumit fel pe baza lor), iar dacă gălbeneala și negreața s-au iscat în urma unei boli îndelungate sau din cauza arșiței și nu sunt lesne de înlăturat, sau dacă persistă de-a lungul vieții, atunci încă ele se numesc calități; căci deopotrivă suntem socotiți de un anumit fel prin ele. În schimb, toate câte își trag obârșia de la unele stări ce se dizolvă lesne și se înlătură ușor se numesc [simple] înrâuriri, dar nu calități; căci nu suntem numiți oameni de un fel anumit, pe baza lor. Într-adevăr, cel ce roșește din pricina rușinii nu este numit roșu, nici cel ce pălește din cauza fricii — galben, ci mai degrabă

se spune că au suferit ceva; astfel că acestea sunt socotite înrâuriri, dar nu calități. La fel cu cele de mai sus se vorbește și despre calități sufletești de înrâurire și simple înrâuriri. Toate câte apar încă de la naștere, pe baza anumitor înrâuriri, se numesc calități de înrâurire, ca, de pildă, sminteala nebuniei, mânia și celelalte; căci oamenii 10a
sunt socotiți de un anumit fel pe baza lor, anume mânioși și smintiți. La fel și toate smintelile care, deși nu sunt naturale, au devenit totuși, pe baza altor manifestări, greu de schimbat sau chiar cu totul de neînlăturat, se numesc calități și ele. În schimb, toate câte apar pe baza unor stări lesne schimbătoare se numesc simple înrâuriri, ca de pildă, dacă, supărându-se, cineva se mânie; căci nu e socotit mânios cel care s-a iritat sub o asemenea înrâurire, ci mai degrabă se spune că a suferit o înrâurire. Astfel că acestea se numesc înrâuriri, iar nu calități.

Un al patrulea soi de calități îl reprezintă figura și forma existente în fiecare lucru, iar în prelungirea lor, rectitudinea, curbura și orice de aceeași natură. Căci potrivit cu fiecare dintre acestea, un lucru e socotit a fi de un anumit fel: într-adevăr, prin faptul că e triunghiular ori dreptunghiular capătă el o calificare, ca și prin faptul de a fi drept sau curb. De asemenea, potrivit cu forma, fiecare lucru este socotit a fi de un anumit fel. În schimb, rarul și desul, de pildă, sau asprul și netedul ar putea să pară feluri specifice, fără ca ele totuși să se deosebească în clasificarea felurilor de a fi, căci fiecare dintre acestea arată mai degrabă o anumită așezare a părților. Într-adevăr, desul există prin faptul că părțile sunt strâns apropiate între ele, pe când rarul prin depărtarea lor între ele, iar netedul prin faptul că părțile se întind oarecum de-a lungul unei drepte, pe când asprul prin aceea că părțile uneori depășesc măsura, alteori lipsesc.

S-ar putea arăta, eventual, și alte feluri de calitate, dar cele mai des invocate sunt, în linii mari, acestea.

Prin urmare, cele mai sus menționate sunt calități, iar potrivit lor sunt socotite feluri de a fi cele spuse paronimic de la ele sau oricum într-altfel. De cele mai multe ori, ba aproape în cazul tuturor, se vorbește paronimic, cum, de pildă, de la albeață se spune alb, de la gramatică — grămătic și de la justiție — cel just, și la fel în celelalte cazuri. La unele totuși, datorită faptului că nu există nume pentru calități, nu încape vorbire paronimică pe
10b baza lor, cum, de pildă, alergătorul și pugilistul, numiți așa potrivit cu o înzestrare naturală, nu sunt numiți paronimic de la nici o calitate, căci nu există nume pentru capacitățile potrivit cărora aceștia sunt socotiți a fi de un anumit fel, așa cum există nume, în schimb, pentru artele potrivit cărora sunt numiți pugiliști și luptători cei socotiți așa pe baza unei orientări; se spune într-adevăr artă a pugilatului și a luptei, iar oamenii orientați în chip corespunzător sunt numiți paronimi de la acele arte. Uneori însă, chiar existând nume pentru calitate, nu se califică paronimic, potrivit cu ea, felul de a fi, cum e cazul cu denumirea de om bun de la virtute; căci, într-adevăr, omul e denumit bun prin faptul că are virtute, dar nu paronimic de la virtute. Totuși nu în multe cazuri se întâmplă așa. Lucruri de un anumit fel, așadar, se socotesc a fi cele denumite paronimic de la calitățile menționate sau oricum altfel pe baza lor.

Există și contrarietate în felul de a fi, cum, de pildă, justiția e contrară injustiției, albul negrului și celelalte la fel, precum și, potrivit lor, lucrurile de un anumit fel, de pildă justul celui injust și negrul celui alb. Dar nu în cazul tuturor este așa; într-adevăr roșului sau galbenului sau culorilor de acest soi, feluri de a fi și ele, nimic nu le este contrar. De asemenea, dacă unul dintre contrarii este

un fel de a fi, atunci și celălalt va fi un fel de a fi. Iar acest lucru este evident celui care face verificarea cu celelalte categorii, cum, de pildă, dacă justiția este contrară injustiției, iar justiția este un fel de a fi, atunci și injustiția este un fel de a fi; căci nici o alta dintre categorii nu se potrivește în sens propriu injustiției: nici mărimea, nici relativul, nici locul și nici vreuna în general, în afară de felul de a fi. Iar tot astfel și cu celelalte contrarii pe bază de fel de a fi.

Pe de altă parte, felurile de a fi admit și gradații de mai mult și mai puțin. Într-adevăr, albul se spune a fi mai mult sau mai puțin alb unul decât altul și justul mai mult unul decât altul. Iar câte un același lucru primește un spor, căci, alb fiind, admite să devină încă mai alb. Totuși nu toate o fac, ci doar cele mai multe, căci s-ar putea ivi o întâmpinare cu privire la justiție, dacă se spune într-adevăr mai mult și mai puțin justiție; și la fel cu celelalte dispoziții. Într-adevăr, unii dezbat pe asemenea teme: justiția nu se spune defel mai mult sau mai puțin justiție, nici sănătatea față de sănătate, însă, spun ei, bineînțeles că unul are în mai mare măsură sănătate decât altul și justiție decât
altul, la fel și gramatică sau celelalte orientări. Într-ade- 11a
văr, cele spuse potrivit lor admit în chip netăgăduit pe mai mult și mai puțin: câte unul e socotit mai priceput în gramatică decât altul, mai just și mai sănătos, la fel și în alte privințe. În schimb, triunghiul și pătratul nu par a primi pe mai mult, nici vreuna dintre celelalte figuri nu o face. Într-adevăr, cele ce admit rațiunea [de a fi] de triunghi și de cerc sunt toate deopotrivă triunghiuri și cercuri, iar din rândul celor ce nu primesc rațiunea, nici unul nu va fi socotit așa în mai mare măsură decât altul, căci pătratul nu e în mai mare măsură cerc decât dreptunghiul: nici unul nu admite rațiunea cercului. În general deci, în cazul că nici unul nu admite rațiunea lucrului în chestiune,

nu se va spune că unul e în mai mare măsură așa decât altul. Astfel că nu toate felurile de a fi admit pe mai mult și mai puțin.

Rezultă că, dintre cele enumerate, nimic nu reprezintă un caracter propriu calității, pe când faptul că e vorba de asemănare și neasemănare se spune numai în legătură cu calitățile; căci asemănător unul altuia nu este nimic decât în măsura în care reprezintă un fel de a fi. Astfel că faptul de a se spune asemănător și neasemănător, potrivit cu calitatea, reprezintă un caracter propriu pentru ea.

Nu trebuie însă să fim tulburați de faptul că, punându-se aici drept temă de discuție calitatea, s-ar putea obiecta că am enumerat o serie de relative: într-adevăr, caracterele și dispozițiile fac parte dintre relative. În realitate, pentru cele mai multe din acest soi, genurile sunt socotite relative, în schimb cele singulare nici unul. Astfel cunoașterea, gen fiind, este spusă ea însăși, ca atare, drept legată de ceva (căci spunem cunoaștere a ceva), pe când dintre cunoștințele particulare nici una ca atare nu e spusă ca ținând de ceva, așa cum, de pildă, gramatica nu e socotită gramatică de ceva, nici muzica muzică de ceva. Doar potrivit cu genul ele sunt socotite și relative, cum, de pildă, gramatica e socotită cunoaștere a ceva, dar nu gramatică a ceva, iar muzica e socotită cunoaștere a ceva, fără a fi muzică a ceva, astfel încât cele singulare nu fac parte dintre relative. Însă noi denumim pe cei calificați într-un fel prin cele singulare: asupra acestora ne și înstăpânim; căci suntem numiți știutori prin faptul de a stăpâni o formă de cunoaștere particulară. Așa încât cele singulare, potrivit cărora și suntem uneori numiți oameni de un anumit fel, sunt calități, iar ele nu fac parte dintre relative. De altfel, dacă s-ar întâmpla ca un același lucru să reprezinte un fel de-a fi și un relativ, nu ar fi nimic absurd să-l trecem astfel sub ambele genuri.

9

Acțiunea și înrâurirea admit și ele contrarietatea, precum și pe mai mult și mai puțin: de pildă, încălzirea este contrară răcirii și faptul de a fi încălzit celui de a fi răcit, ca și a resimți o plăcere faptului de a resimți o tristețe, ele admițând deci contrarietatea. Dar admit și pe mai mult și mai puțin: încălzirea e mai mare și mai mică, a fi încălzit are un mai mult și mai puțin, a fi întristat, un mai mult și mai puțin; prin urmare, acțiunea și înrâurirea primesc pe mai mult și mai puțin. 11b

Atâtea sunt de spus despre acestea, așadar; despre poziție s-a vorbit în cadrul relativelor, spunându-se că se rostește paronimic, pornind de la felurile de așezare. Despre celelalte, anume despre moment, loc și posesiune, prin faptul că lucrurile sunt lămurite, nu se spune nimic dincolo de cele de la început, în speță că posesiunea înseamnă, de pildă, a fi încălțat, a fi înarmat, iar locul, de pildă în Liceu, și despre celelalte câte s-au spus asupră-le.

10

Prin urmare, cu privire la genurile propuse, ne ajung cele înfățișate; acum trebuie vorbit despre opuși, anume în câte feluri se face de obicei confruntarea lor. Se spune că un lucru se opune altuia în patru feluri: sau ca relativele, sau cum o fac contrariile, sau ca privațiunea și caracterul posedat, sau ca afirmația și negația. Fiecare dintre acestea se opun, spre a vorbi prin exemple, ca dublul jumătății la relative, ca răul binelui la contrarii, ca orbirea și vederea la cele pe bază de privație și caracter posedat, ca „stă culcat — nu stă culcat“ la afirmație și negație.

Toate câte se opun ca relative se socotesc ele însele, ca atare, a ține de altele sau a se raporta, oricum altfel, la

altele, cum de pildă dublul, ca atare, este spus dublu al jumătății; căci e dublul a ceva. Dar și cunoașterea se opune cunoscutului ca relative amândouă, și, într-adevăr, cunoașterea ca atare se spune a ține de cunoscut. Iar cunoscutul ca atare este spus prin raport la opusul său, cunoașterea, căci cunoscutul este cunoscut prin ceva, respectiv prin cunoaștere.

Prin urmare, toate câte se opun ca relative se socotesc, ele ca atare, drept ținând de opusele lor sau raportându-se oricum unele la altele. În schimb, cele ce se spun despre contrarii, ele ca atare, nu se rostesc la fel în chip reciproc, dar firește că se numesc contrarii între ele: într-adevăr, nici binele nu e spus ca ținând de rău, ci doar contrar, și nici albul nu e spus că ține de negru, ci e contrar, așa încât aceste tipuri de opoziții diferă între ele. Iar la contrarii, câte sunt de așa natură încât, acolo unde se ivesc ele în chip firesc sau în lucrurile despre care se enunță ele,
12a este necesar ca unul din ele să existe, la aceste contrarii nu există nimic intermediar. La cele însă la care nu e necesar ca unul să existe, se găsește pe deplin un intermediar. De pildă, boala și sănătatea se ivesc în chip firesc în trupul viețuitorului, și e necesar ca una din ele să-i revină, fie boala, fie sănătatea. Iar fără de soțul și cu soțul se enunță despre număr, și e necesar, firește, ca unul din ele să revină numărului, fie fără de soțul, fie cu soțul. Nu există nici un intermediar de-al lor, nici al bolii și sănătății, nici al fără de soțului și cu soțului. În schimb, la cele la care nu e necesar ca unul să existe, acolo, firește, încape ceva intermediar, cum, de pildă, în chip natural se ivesc în corp negrul ori albul, dar, desigur, nu e necesar ca unul din ele să revină corpului; căci nu orice corp este fie alb, fie negru. Iar rău și bun se enunță atât despre un om, cât și despre multe altele, dar nu e necesar ca unul din ele să revină celor despre care se enunță, căci nu toate

sunt fie rele, fie bune. Și efectiv există ceva intermediar la acestea, ca de pildă la alb și negru cenușiul, galbenul și toate celelalte culori, iar la rău și bun nici-rău-nici-bunul. În cazul unora, așadar, există nume pentru cele intermediare, ca la alb și negru, cenușiu și galben și toate câte sunt culori; la altele însă nu e lesne să se redea intermediarul printr-un nume, iar intermediarul se determină prin negația fiecăruia dintre extremi, ca, de pildă, nici-bun-nici-rău, sau nici-just-nici-injust.

Privația și caracterul posedat se rostesc cu privire la un același lucru, ca, de pildă, văzul și orbirea cu privire la ochi; în general vorbind, cel la care se ivește în chip firesc caracterul respectiv este cel cu privire la care se spun ambele. Atunci anume spunem despre oricare dintre cele primitoare de un caracter că este privat de ceva, când caracterul nu există defel în cel unde era firesc să existe și nici când era firesc să fie posedat. Într-adevăr, știrb numim nu pe cel ce nu are dinți, sau orb, nu pe cel ce nu are vedere, ci pe cel ce nu le posedă atunci când e firesc să le posede: căci unele nu au din naștere nici vedere, nici dinți, dar pe ele nu le numim știrbe, nici oarbe. Pe de altă parte, a fi privat de și a avea un caracter nu înseamnă același lucru cu privațiune și posesiune de caracter. Vederea este într-adevăr un caracter, iar orbirea o privație; dar faptul de a avea vedere nu înseamnă vedere, nici faptul de a fi orb orbire. Căci orbirea este [efectiv] o privație, dar a fi orb înseamnă a fi lipsit de ceva, iar nu privațiunea [însăși]. De altfel, dacă orbirea ar fi același lucru cu a fi orb, s-ar enunța amândouă despre un același lucru; numai că orb e numit omul, pe când orbire nu e defel numit omul. Dar și acestea, faptul de a fi privat și cel de a po- 12b
seda un caracter, se dovedesc a fi opuse întocmai ca privațiunea și posesiunea de caracter; căci tipul de opoziție

este același: așa cum orbirea se opune vederii, la fel se opune și faptul de-a fi orb celui de-a avea vedere.

De altfel, nici ceea ce stă sub afirmație și negație nu este însăși afirmația și negația: căci afirmația este o rostire afirmativă, negația una negativă, pe când nimic din cele ce stau sub afirmație și negație nu este o rostire. Totuși se spune că și acestea se opun între ele, întocmai ca afirmația și negația; căci și în ce le privește tipul de opoziție este același. Așa cum se opune, într-un fel, afirmația față de negație, de pildă: „stă jos“ lui „nu stă jos“, la fel se opun și stările de sub fiecare, faptul de a sta jos faptului de a nu sta jos.

Acum, că privația și posesiunea de caracter nu se opun ca relativele este ceva evident; într-adevăr, nu se spune că lucrul însuși, ca atare, ține de opusul său. Căci vederea nu este vedere a orbirii și nici nu se spune, într-alt fel, prin raport la opus însuși. La fel, nici orbirea n-ar putea fi socotită orbire de vedere, ci orbirea e numită privație de vedere, în timp ce orbire de vedere nu se spune. În plus, relativele toate se rostesc față de conversele lor, așa încât și orbirea, dacă ar face parte dintre relative, s-ar putea converti față de ceea ce e rostită. Numai că nu se convertește, căci nu se spune „vederea e vedere a orbirii“.

Pe de altă parte, faptul că toate cele spuse pe bază de privațiune și de posesiune de caractere nu se opun nici așa cum o fac contrariile este evident din cele ce urmează. La contrariile la care nu există nici un intermediar este necesar ca, în lucrurile în care ele apar în chip firesc sau despre care se enunță, unul dintre contrarii să existe statornic; căci nu era nici un intermediar la cele la care în chip necesar unul din contrarii revenea subiectului ce le primea, ca, de pildă, în cazul bolii și sănătății sau al fără de soțului și cu soțului. În schimb, la cele la care există

un intermediar, nu e nicicând necesar ca unul [dintre contrarii] să revină oricărui subiect: nu e într-adevăr necesar ca orice primitor să fie alb sau negru, nici cald sau rece; la acestea nimic nu interzice să existe o stare intermediară. În plus, există un intermediar și la acele contrarii la care nu era necesar ca unul să revină primitorului, afară de cazul celor cărora le revine din natură unul, ca focului faptul de a fi cald și zăpezii faptul de a fi albă. Căci la acestea e necesar ca unul [dintre contrarii] în chip determinat să revină, iar nu oricare la întâmplare: nu se poate ca focul să fie rece, nici zăpada neagră. Astfel că nu oricărui primitor îi revine în chip necesar unul, ci doar celor cărora le revine în chip firesc, și atunci le revine în 13a
chip determinat unul, iar nu oricare la întâmplare. În schimb, în cazul privațiunii și al posesiunii de caracter, nici una, nici alta dintre cele spuse nu se verifică; într-adevăr, primitorului nici nu-i revine statornic și în chip necesar unul dintre opuși: de pildă cel ce nu e încă de la natură făcut să aibă vedere nu e numit nici orb, nici cu vedere, astfel că acestea nu fac parte dintre contrariile între care nu există intermediar. Dar nici nu e vorba de opuși cu intermediar; căci e necesar ca oricărui primitor să-i revină cândva unul dintre opuși: într-adevăr, atunci când ceva e de la natură făcut să aibă vedere va fi numit fie orb, fie văzător, dar nu una din acestea în chip determinat, ci oricare se întâmplă; căci nu e necesar să fie sau orb, sau posesor de vedere, ci oricare la întâmplare. Pe când în cazul contrariilor, anume la cele la care există intermediar, nu era necesar ca unul să revină oricărui subiect, ci doar câtorva, iar acestora unul în chip determinat. În concluzie, este evident că opusele după privațiune și posesiune de caracter nu se înfruntă după nici unul din felurile în care o fac contrariile.

Pe deasupra, în cazul contrariilor, este posibil ca, subzistând primitorul, să aibă loc o trecere de la un contrar la altul, dacă firește primitorului nu-i revine în chip natural unul singur, cum îi revine focului faptul de a fi cald; căci [efectiv] ființa sănătoasă e capabilă să devină bolnavă, ceva alb–negru și lucrul rece–cald, iar din ceva bun se poate ivi ceva rău, firește, și din ceva rău ceva bun. Într-adevăr, cel rău, trecând la îndeletniciri și gânduri mai bune, este în stare, chiar dacă sporește câte puțin, să se îndrepte înspre ceva mai bun: căci, dacă o dată a obținut un spor cât de mic, este evident sau că s-ar putea desăvârși, sau că ar putea obține un spor considerabil; el
13a devine tot mai lesne de mânat către virtute, oricare ar fi fost sporul dobândit la început, așa încât e firesc să dobândească un spor tot mai mare. Iar acest lucru întâmplându-se statornic, el se strămută, în cele din urmă, în caracterul contrar, dacă nu se ivește vreo piedică de-a lungul timpului. În schimb, în cazul privațiunii și al posesiunii de caracter, este cu neputință să aibă loc o transformare a opușilor unii în alții. Chiar dacă de la posesiune de caracter la privație se produce o transformare, de la privațiune la posesiune de caracter e cu neputință. Nici cel orbit n-a recăpătat vederea, nici chelul părul sau știrbul dinții.

Cât despre cele care se opun ca afirmația și negația,
13b este evident că ele n-o fac potrivit cu nici unul din tipurile menționate; căci numai în cazul lor este necesar ca întotdeauna unul din ele să fie adevărat, celălalt fals. Într-adevăr, nici în cazul contrariilor nu era necesar ca întotdeauna unul să fie adevărat, celălalt fals, nici în cazul relativelor, nici în cazul posesiunii de caracter și al privațiunii. De pildă, sănătatea și boala își sunt contrarii, dar nici una dintre ele nu e nici adevărată, nici falsă. Sau dublul și jumătatea se opun ca relative, dar nici unul dintre ele nu e nici adevărat, nici fals; nici cele pe bază de

privațiune și posesiune de caracter, ca vederea și orbirea. Iar în general, nimic dintre cele spuse fără de legătură nu este nici adevărat, nici fals; însă toate cele menționate se rostesc fără legătură. Totuși, s-ar putea părea că se întâmplă prin excelență așa ceva în cazul celor contrarii spuse pe bază de legătură; de pildă, faptul că Socrate e sănătos este contrar celui că Socrate e bolnav. Însă nici în cazul acestora nu e necesar ca întotdeauna unul să fie adevărat, celălalt fals, căci, dacă Socrate există, atunci, e drept, unul va fi adevărat, celălalt fals, însă, dacă Socrate nu există, amândouă sunt false: într-adevăr, nici faptul că Socrate e bolnav, nici cel că Socrate e sănătos nu e adevărat, Socrate însuși neexistând pur și simplu. Pe de altă parte, în cazul privațiunii și al posesiunii de caracter, dacă el nu există pur și simplu, nici unul nu e adevărat, iar dacă există, nu e întotdeauna unul adevărat, celălalt fals; de pildă, faptul că Socrate are vedere se opune celui că Socrate e orb, ca privațiunea și posesiunea de caracter, iar în cazul existenței lui Socrate nu e necesar ca unul să fie adevărat ori fals (atunci când încă el nu e făcut să posede caracterul, ambele fiind false), iar în cazul că Socrate nu există pur și simplu, atunci încă ambele fapte sunt false, atât cel de a avea vedere, cât și cel de a fi orb. În schimb, în cazul afirmației și al negației, întotdeauna, fie că el există, fie că nu există, una va fi falsă, cealaltă adevărată. Căci pentru faptul că Socrate e bolnav și faptul că Socrate nu e bolnav, în cazul că el există, este evident că unul din ele este adevărat sau fals, iar dacă el nu există, de asemenea: într-adevăr, faptul de a fi bolnav e fals dacă el nu există, dar că el nu e bolnav este adevărat. Așa încât pentru acestea singure este o trăsătură proprie ca întotdeauna să fie adevărată ori falsă una dintre ele, anume pentru toate câte se opun ca afirmația și negația.

11

Răul este cu necesitate contrar binelui, iar acest fapt este evident prin inducția pe bază de lucruri particulare,
14a cum, de pildă, sănătății îi e contrară boala (justiției injustiția) și curajului lașitatea, iar la fel în cazul celorlalte. În schimb, răului uneori îi e contrar binele, alteori însă răul [însuși]: într-adevăr, răului care ține de lipsă îi e contrar excesul, un rău fiind și el; dar deopotrivă mijlocia le e contrară amândurora, ea fiind un bine. Numai că în puține cazuri s-ar putea întâlni așa ceva, în timp ce în cele mai multe cazuri răului îi e întotdeauna contrar binele.

Pe deasupra, la contrarii nu e necesar, în cazul că unul există, să existe și celălalt. De pildă, în cazul că toți sunt sănătoși, va exista sănătatea, boala însă nu; la fel, în cazul că toate ar fi albe, va exista albeața, negreața însă nu. În plus, dacă faptului că Socrate e sănătos îi e contrar cel că Socrate e bolnav, iar dacă nu e cu putință să revină simultan amândouă aceluiași lucru, atunci nu s-ar putea ca, unul dintre contrarii existând, să existe și celălalt: într-adevăr, fiind real faptul că Socrate e sănătos, nu ar putea fi real faptul că Socrate e bolnav.

Pe de altă parte, este evident, la contrarii, că ele se ivesc în chip firesc prin raport la ceva identic, sau ca specie, sau ca gen. Într-adevăr, boala și sănătatea se ivesc în corpul viețuitorului, iar albeața și negreața în corp pur și simplu, pe când justiția și injustiția în sufletul omului.

Dar e necesar ca toate contrariile să fie sau în același gen, sau în genuri contrarii, ori să fie ele însele genuri. De exemplu, albul și negrul fac parte din același gen (culoarea fiind genul lor), iar justiția și injustiția din genuri contrarii (pentru una genul este virtutea, pentru alta viciul); pe când binele și răul nu figurează într-un gen, ci se întâmplă să fie ele însele genuri ale unor lucruri.

12

Anterior unul altuia se spune în patru feluri: în primul rând și în chip principal, pe bază de timp, potrivit căruia unul e mai bătrân decât altul și mai vechi; căci prin faptul că timpul scurs este mai îndelungat se și spune despre el că e mai bătrân sau mai vechi. În al doilea rând, prin aceea că nu are loc o conversiune pe baza implicației de existență, cum, de pildă, unu este anterior lui doi, căci doi fiind dat, urmează îndată că unu este, dar dacă unu e dat, nu urmează cu necesitatea că există doi, așa încât implicația că există celălalt nu se convertește dacă începem de la unu. Iar anterior se arată a fi acela de la care pornind nu se convertește implicația de existență. În al treilea rând, se spune anterior potrivit cu o ordine anumită, ca în cazul cunoștințelor și al cuvântărilor. Într-adevăr, în cazul cunoștințelor demonstrative, există un anterior și un posterior pe bază de ordine (căci, de pildă, elementele sunt anterioare, sub raportul ordinii, propozițiilor de demonstrat, iar în cazul gramaticii elementele sunt an- 14b
terioare silabelor), la fel și în cazul cuvântărilor: introducerea este anterioară, sub raportul ordinii, cuprinsului.

În plus, în afară de cazurile menționate, ceea ce e mai bun și mai prețuit pare a fi anterior prin fire. Cei mulți și obișnuiesc să declare pe cei mai prețuiți și mai îndrăgiți de ei drept anteriori lor. Negreșit însă că modul acesta este mai aparte decât celelalte.

Așadar, modurile de anterior obișnuite par să fie acestea. S-ar putea crede însă că și dincolo de cele menționate mai există un mod de anterior: într-adevăr, printre cele ce se convertesc potrivit cu implicația de existență, orice cauză de existență pentru un altul ar putea fi numită, firește, anterioară prin natură. Că există [situații] de acest soi este evident; de pildă, faptul de a fi om se

convertește, potrivit cu implicația de existență, cu aserțiunea adevărată despre el. Căci, dacă este om, atunci e adevărată aserțiunea pe baza căreia spunem cum că e om. Dar ea se și convertește; căci dacă e adevărată aserțiunea prin care spunem că este om, atunci este om. Numai că aserțiunea adevărată nu este defel cauză de existență în ce privește lucrul, pe când, firește, lucrul se dovedește, într-un fel, cauză a faptului că aserțiunea e adevărată: prin aceea că lucrul în chestiune este sau nu este adevărat se și socotește aserțiunea adevărată ori falsă. În concluzie, s-ar putea spune „anterior" unul altuia în cinci feluri.

13

Simultan se spune, în chip simplu și principal, în legătură cu cele a căror geneză are loc în același timp: căci nici unul nu e anterior, nici posterior. Iar ele sunt socotite simultane potrivit cu timpul. Însă prin natură sunt simultane toate câte se convertesc potrivit cu implicația de existență, dar una nu e defel cauză de existență a celeilalte, ca de pildă în cazul dublului și jumătății; într-adevăr, acestea se convertesc (existând dublul, există și jumătatea și existând jumătatea, există și dublul), fără însă ca nici una să fie cauză de existență pentru cealaltă. De asemenea cele coordonate, dintr-un același gen, se numesc simultane prin natură. Se socotesc coordonate cele obținute printr-o aceeași diviziune, ca, de pildă, înaripatul, pedestrul și acvaticul; căci ele își sunt coordonate, obținute fiind din același gen: viețuitorul e cel ce se divide în ele, anume în înaripat, pedestru și acvatic, iar fi-
15a rește că nici unul dintre acestea nu e anterior ori posterior, ci asemenea [clase] se arată a fi simultane prin natură. De altfel, fiecare dintre acestea s-ar putea divide din nou în specii, ca, de pildă, pedestrul, înaripatul și acvaticul.

Așadar, și cele care țin de un același gen, pe temeiul unei aceleiași diviziuni, vor fi simultane prin natură. În schimb, genurile sunt totdeauna anterioare speciilor, căci nu se convertesc potrivit cu implicația de existență: de pildă, dacă există acvaticul, rezultă că este și viețuitorul, dar, existând viețuitorul, nu e necesar să fie și acvaticul.

În concluzie, simultane prin natură se numesc toate câte se convertesc potrivit cu implicația de existență, fără ca una să fie defel cauză de existență pentru cealaltă, precum și cele coordonate provenind dintr-un același gen; dar în chip simplu, simultane sunt cele a căror geneză se petrece în același timp.

14

În ce privește mișcarea, există șase tipuri: naștere, pieire, creștere, micșorare, prefacere, schimbare de loc. Celelalte mișcări [decât prefacerea] sunt evident deosebite unele de altele: nașterea nu e pieire, nici, firește, creșterea micșorare sau schimbare de loc, la fel și dacă luăm pe celelalte; în schimb, în cazul prefacerii încape o îndoială, dacă nu cumva e necesar ca aceea ce se preface s-o facă potrivit cu vreuna din celelalte mișcări. Totuși acest lucru nu e adevărat; într-adevăr, potrivit cu oricare înrâurire sau cu cele mai multe, ni se întâmplă să fim prefăcuți fără ca vreuna din celelalte mișcări să se asocieze: nu e necesar, de pildă, să crească cineva supus unei înrâuriri, nici să scadă, iar la fel cu celelalte, astfel încât prefacerea înseamnă altceva, independent de celelalte mișcări; căci dacă ar fi ea însăși [altă mișcare], ar trebui ca lucrul ce se preface să și crească ori să scadă, sau să dea urmare vreuneia din celelalte mișcări, ceea ce nu e necesar însă. La fel și ceea ce sporește sau se mișcă potrivit cu vreo altă mișcare ar trebui să se prefacă; însă există lucruri ce sporesc și nu se prefac, cum, de pildă, pătratul învăluit de un gnomon

a putut crește, e drept, dar nu a devenit defel altceva decât este; iar tot așa și cu celelalte de acest soi. În concluzie, mișcările pot fi socotite diferite unele de altele.

15b Luată în chip absolut, mișcarea este contrară stării pe loc, dar în cazul mișcărilor particulare sunt contrarii cele particulare, nașterii îi e contrară pieirea, iar creșterii scăderea, schimbării de loc i se opune starea pe loc. Însă schimbarea de loc pare a fi prin excelență opunere la schimbarea în locul contrar, ca, de pildă, deplasării în jos cea în sus, celei în sus cea în jos. În schimb pentru mișcarea rămasă dintre cele descrise [pentru prefacere] nu este lesne să se redea ceva care să-i fie contrar, ba chiar nimic nu pare să-i fie contrar, dacă nu cumva s-ar opune și în cazul ei starea pe loc în ce privește felul de-a fi, sau prefacerea într-un fel de-a fi contrar, așa cum în cazul schimbării de loc opusul este fie starea pe loc, fie mutarea în locul opus; căci prefacerea este de socotit o schimbare în felul de a fi. Așa încât, mișcării în legătură cu felul de a fi i se opune starea pe loc în ce privește felul de a fi sau schimbarea în calitatea contrară, cum, de pildă, a deveni alb se opune lui a deveni negru; într-adevăr, aici are loc prefacerea în contrarii prin transformarea felului de a fi.

15

Posesiunea se spune în mai multe feluri. Sau ca posesiune de caracter și dispoziție, ori vreo altă calitate, căci se spune efectiv cum că posedăm știința ori virtutea. Sau ca mărime, de pildă mărimea pe care se întâmplă s-o aibă cineva; se spune într-adevăr că are o mărime de trei coți sau de patru coți. Sau ca la lucrurile în legătură cu corpul, de pildă pentru haină ori tunică. Sau ca referindu-se la o parte, de pildă inelul în mână. Sau ca parte, de pildă

brațul ori piciorul. Sau drept ceea ce are un cuprins, de pildă ca o baniță cu grăunțe sau un vas de lut cu vin, căci, într-adevăr se spune că vasul „are“ vinul și banița grăunțele; deci despre acestea se spune că posedă ceva ca într-un cuprins. Sau cu titlu de proprietate: se spune într-adevăr că avem o casă și un ogor.

Dar se mai spune că avem o femeie sau că o femeie are un bărbat; totuși modul de vorbire menționat acum pentru „a avea“ pare să fie cu totul aparte; căci nu înțelegem nimic altceva prin „a avea o femeie“ decât conviețuire.

Eventual, unii ar putea indica și alte feluri de posesiune; însă cele mai obișnuite în vorbire au fost aproape toate enumerate.

[illegible] particulare, [illegible] carea rămasă dintre cele descrise pentru prefacere [illegible] ne și în cazul ei starea pe loc în ce privește felul de a fi sau prefacerea într-un fel de-a fi contrar, așa cum în cazul schimbării de loc opusul este fie starea pe loc, fie mutarea în locul opus; căci prefacerea este de socotit o schimbare în felul de a fi. Așa încât, mișcării în legătură cu felul de a fi i se opune starea pe loc în ce privește felul de a fi sau schimbarea în calitatea contrară, cum, de pildă, a deveni alb se opune lui a deveni negru; într-adevăr, aici are loc prefacerea în contrariu prin transformarea felului de a fi.

15

Posesiunea se spune în mai multe feluri. Sau ca posesiune de caracter și dispoziție, ori vreo altă calitate, căci se spune efectiv cum că posedăm știința ori virtutea. Sau ca mărime, de pildă mărimea pe care se întâmplă s-o aibă cineva; se spune într-adevăr că are o mărime de trei coți sau de patru coți. Sau ca la lucrurile în legătură cu corpul, de pildă pentru haină ori tunică. Sau ca referindu-se la o parte, de pildă inelul în mână. Sau ca parte, de pildă

Pentru o interpretare a *Categoriilor* lui Aristotel de Constantin Noica

Avem în față o carte mare a umanității. Trebuie s-o luăm așa cum este. Deși lucrarea e în chip evident alcătuită din trei părți distincte — care s-au numit: ante-predicamente (cap. 1–4), predicamente (categoriile propriu-zise, cap. 4–10) și post-predicamente (cap. 10–15) —, părțile nu mai pot fi desprinse una de alta. Problema istorică dacă e vorba de piese distincte ale gândirii aristotelice, de simple note de curs sau de interpretări și adaosuri ale altora este de nedezlegat.

De altfel, nici nu mai merită să fie dezlegată. *Aceasta* e cartea lui Aristotel și așa a înrâurit ea veacurile. Chiar dacă, la început, părțile ei nu erau închegate, timpul și gândul comentatorilor le-au sudat.

Vom interpreta deci *Categoriile* ca un întreg închegat, capitol cu capitol, iar în primele patru capitole și jumătate, alineat cu alineat. Interpretarea aduce numai ceea ce ar putea fi nou[1]. Ea e legată de lucrarea „Comentarii la *Categoriile* lui Aristotel“, apărută.

[1] În afara încercării din veacul trecut a lui Trendelenburg de a deduce tabla categoriilor aristotelice din părțile de cuvânt — încercare ce nu s-a impus —, nu cunoaștem o tentativă mai originală de a găsi un criteriu unitar pentru constituirea categoriilor decât cea a prof. *Dan Bădărău*. Este vorba de două studii publicate în „Revista de filozofie“, 1965, anume *Categoriile lui Aristotel*, în nr. 1 și *Cuplul dialectic în logica lui Aristotel*, în nr. 8. Autorul consideră că

Capitolul 1

Nu se putea începe altfel decât cu *omonimele* și *sinonimele*. Este în joc, cu ele, marea problemă a rostirii filozofice.

Categoriile vorbesc, într-adevăr, despre „ce se spune" în general: ce se spune printre oameni în agora, respectiv în cadrul nesfârșitului dialog al oamenilor între ei și al omului cu sine. Dar înainte de a arăta în ce clase mari intră „spusele" omului, adică ce se spune în ultimă instanță, Aristotel înțelege să arate *cum* se rostesc gândurile noastre. Și așa vor apărea omonimele și sinonimele.

Dacă s-ar numi fiecare lucru în parte, am avea tot atâtea cuvinte câte lucruri și nuanțe de lucruri (ca la primitivi), deci mai degrabă am arăta decât am vorbi. Dacă, în schimb, un singur cuvânt s-ar rosti despre toate lucrurile, atunci în chip firesc n-am vorbi iarăși (cum fac asceții indieni spunând „om, om" pentru tot). Orice cuvânt și orice rostire în general sunt: una despre mai multe lucruri, stări sau procese. Deci aceasta este prima problemă: *cum se spune un cuvânt despre mai multe lucruri*? Și este problema de fond a omonimelor și sinonimelor.

La Aristotel, problema are un adânc sens filozofic. În accepția modernă însă, omonimele și sinonimele nu mai au uneori decât un minor sens gramatical. De aceea riscăm să nu înțelegem problema și să minimalizăm începutul abrupt al *Categoriilor*. Căci problema nu e ca la moderni:

Aristotel nu a procedat în chip pur empiric, fără un plan dinainte stabilit, și că, sub impulsul unei dialectici naturale, a folosit drept criteriu cuplarea dialectică a conceptelor fundamentale, chiar dacă a făcut-o inconsecvent.

Interpretarea pe care o dăm aici reia, într-un fel, ideea aceasta, arătând că *întreg* tabloul se legitimează, în adânc, cu „întrebarea", care este expresia originară a dialecticii naturale ea însăși.

spui un cuvânt despre două-trei lucruri (omonimul) sau două-trei cuvinte despre un lucru (sinonimele); ci este: spui despre o clasă de lucruri (iar nu despre ceva limitat, ca în gramatică) un cuvânt, iar aceasta schimbă totul.

Dacă orice cuvânt este spus în chip firesc despre mai multe lucruri, atunci în fapt *orice cuvânt este sau un omonim sau un sinonim*. Este un omonim când se rostește — nu întâmplător, ceea ce e nesemnificativ, ci prin gândire, adică analogic, sau alteori pe bază de asemănare — despre mai multe lucruri, așa cum termenul de „ființă" este, pentru Aristotel și comentatori, un omonim; este un sinonim când se spune ca un concept despre clasele sau exemplarele subsumate lui, cum se enunță genul despre speciile și indivizii de sub ei. Gândirea începe deci cu omonimele și sinonimele. Altminteri n-am avea decât „heteronime", adică nume diferite, simple indicații prelogice (așa cum s-a constatat că eschimoșii au douăzeci și ceva de termeni pentru zăpadă).

Dintr-o dată începutul acestui mic tratat — care se îndeletnicește deopotrivă cu cuvântul, gândul și lucrul, cum spun comentatorii antici — ridică problema logosului, care în greacă înseamnă laolaltă cuvânt, gând și rațiune a lucrului. Este vorba de văzut care sunt clasele de cuvinte-gânduri-lucruri, adică este vorba nu de ființă ca ființă, cum va încerca să trateze lucrurile *Metafizica*, ci de ființă în exprimarea logosului; de ontologie.

Nu numai însă că trebuie să existe *cuvinte*, pentru clasele de lucruri, deci cel puțin omonime, pentru ca limbajul să fie posibil; nu numai că trebuie să existe *concepte* pentru clasele de lucruri, deci sinonime, pentru ca gândirea să fie posibilă; dar lucrurile ele însele trebuie să fie *clasificabile*, spre a se putea vorbi și gândi, omonimic sau sinonimic, cu privire la ele.

Nu poți vorbi decât dacă o faci despre mai multe deodată; nu poți gândi, la fel, decât despre mai multe lucruri. Deci lucrurile se grupează. Unul singur chiar, un arbore de pildă, dacă e numit arbore (sau oricum altfel, chiar cu un nume propriu, de către un primitiv), califică în definitiv un grup, o clasă, respectiv clasa propriilor sale stări sau momente în timp, astfel încât a denumi un singur exemplar sfârșește prin a fi un omonim, dacă socotești că exemplarul devine *altul* când trece dintr-o stare în alta, sau un sinonim, dacă numele îl califică drept *același* tot timpul, respectiv dacă păstrează aceeași „rațiune de a fi", același sens definitoriu, același conținut de gândire și de realitate, ca arbore dat.

Conștient de acest fapt ontologic fundamental, Aristotel va vorbi deci, în alineatul său prim, despre clasele de lucruri; dar, spre a ușura problema, va reduce clasa la câte două exemplare. Și atunci problema omonimiei și sinonimiei este: cum se spune despre două lucruri (respectiv gânduri) un al treilea. Abia așa omonimul și sinonimul aristotelic pot aminti de ceva din cele ale gramaticii, unde, la limita de simplitate, ar fi tot trei termeni: un cuvânt și două lucruri; două cuvinte și un lucru. Dar problema gramaticală modernă e de nivelul primitivului, adică al vorbei goale, pe când a lui Aristotel e de nivelul ontologiei.

Realitatea are clase, e clasificabilă. Iată aici, în *Categorii*, o primă clasă (compusă din două elemente), care nu e întâmplătoare, dar e încă exterior obținută după criterii de asemănare și analogie: „omul viu" și „omul pictat". Aristotel ar fi putut spune la fel de bine: omul viu și *calul* pictat sau orice altă vietate. Căci el se întreabă acum: ce anume denumește cuvântul de „viețuitor" din acești doi termeni, solidaritatea lor de esență (*logos tes ousias*, rațiunea de a fi) sau pe cea de aparență? Și el răspunde:

doar pe ultima. Va numi omonime pe cele ce au solidaritatea de aparență. *Un* fel de solidaritate este aceasta; un fel de clasă se obține și așa (căci fără clasă n-am putea vorbi, nicidecum gândi); dar e o clasă pe care n-am definit-o și nu putem s-o definim unitar. În schimb, clasa (aici iarăși formată din două elemente: om și bou) în care sensul definitoriu, așadar, conținutul de gândire și realitate, este același peste tot — solidaritatea de esență existând întru cât „viețuitor" sunt și omul, și boul —, o asemenea clasă e numită și gândită sinonimic; lucrurile vor fi sinonime.

Avem aici adevărata problemă a claselor de realitate (de gândire și vorbire) la Aristotel, care e, poate, mai adâncă decât problema obișnuită a „claselor", la care a fost uneori redusă de moderni silogistica de mai târziu. Realitatea dată are clase (*gene ton onton*), genuri ale *realităților* la plural. Termenul de realități la Aristotel apare așa, la plural, de cele mai multe ori și nu îngăduie echivoc. Rareori la el — dar prea des la comentatorii vechi și mai ales de astăzi — citatul apare ca *gene tou ontos*, tradus prin genuri ale ființei, *ale realității*, la singular, ca și cum de la început ființa ar fi presupusă una. Dar aceasta e tocmai marea problemă, iar Aristotel nu prejudecă asupra ei. De altfel, traducerea de „genuri *ale* ființei" este discutabilă chiar ea; trebuie spus „genuri *de* ființă" (genitivul grec corespunzând și atributului nostru substantival), iar atunci problema rămâne deschisă.

Dacă însă realitatea are în chip necesar clase ori este clasificabilă, se pune întrebarea: câte clase are? așadar: care sunt ultimele clase? Și nu cumva e una singură? Aceasta va fi de la început și va rămâne pentru întreg aristotelismul marea problemă, alături de cea a dualității formă-materie din *Metafizică*. Există oare zece clase de realitate, cum vor *Categoriile*? există două principii de

realitate, forma și materia, cum vrea *Metafizica*? Și care e relația dintre clasele categoriale și principii? sunt oare forma și materia *substanțe*, deci țin de o singură categorie, cea „principală“? este substanța numai formă? numai materie? numai compusul lor?

Toate aceste probleme nu-și au încă, firește, locul deplin aici, la începutul *Categoriilor*, dar pe ele le suscită, indirect, tocmai acest început, care, punând problema omonimului și sinonimului, pune implicit și problema fundamentală a claselor de realitate. Pentru *Categorii* rămâne de menționat faptul că — spre deosebire de stoicism, care vede până la urmă o singură clasă, a lui „ceva“, sau spre deosebire de platonism și pitagoreism, care văd realitatea ca unitară, în cazul lor ideală — aristotelismul afirmă aci că sunt și rămân zece clase de realitate. A spune că ființa (în traducerea noastră „realitatea“) ar fi una, egal definită prin aceeași „rațiune de a fi“, pentru fiecare din clasele categoriale, înseamnă a spune un neadevăr, în cazul că ființa e luată ca un sinonim. Ființa e doar un omonim, așadar, cele zece clase au doar înrudire, asemănare sau analogie. Realitatea e dintru început plurală.

Dar menționarea acestei probleme ultim ontologice ne duce la semnificația de *cunoaștere* a omonimelor și sinonimelor, o semnificație pe care tratatul n-o desprinde, dar o autorizează. Dacă orice vorbire și gândire sunt angajate în omonimie și sinonimie, ce înseamnă procesul de cunoaștere? La început, în faza de apropiere de realitate, cugetul vede în chip indistinct asemănări și analogii de ale lucrurilor: le numește pe acestea „la fel“, după clase astfel alcătuite, și deci își începe cunoașterea prin omonimie. Cunoașterea însă înseamnă tocmai *transformarea omonimelor în sinonime*: adică aflarea, în locul claselor cu elemente *aparent* solidare, a unor clase cu elemente solidare *în esență*, la care deci nu numai numele să fie

comun, ci și sensul definitoriu, conținutul de gândire și realitate, rațiunea de a fi. Gândirea tinde deci să treacă de la clase doar denumite (omonime) la clase conceptuale (sinonime). Omonimia e la începutul gândirii cunoscătoare, sinonimia la capătul ei, cu tendința ca toate realitățile să devină sinonime, adică de a se găsi în toate lucrurile un același sens definitoriu, care să fie legea lor unică.

Sau încă mai complet: pe linia termenilor ontologici fundamentali de aci — cum socotim pe cei de omonim și sinonim —, procesul de cunoaștere ar putea fi descris cum urmează. Întâi, cugetul are în față o totalitate indistinctă, în care vede totul drept una: toate îi par a fi într-o vagă *sinonimie*. Apoi, de la acest haos originar de cunoaștere, gândirea trece la deosebirea realităților în parte: fiecare își capătă numele ei, deci *heteronimie*. La a treia treaptă, gândirea vede asemănări și analogii, își începe deci clasificarea și dă nume claselor cu solidaritate aparentă: *omonimie*. În sfârșit, cugetul pătrunde legea lucrurilor, vede solidaritatea lor în adânc și înaintează, clasificându-le, către marile unități de gândire și realitate: *sinonimie*.

— Iată cât de încărcată de sensuri este tema omonimelor și sinonimelor. Și iată de ce tratatul *Categoriilor*, care e unul de ontologie și pune în joc deopotrivă cuvântul, gândul și lucrurile, iar astfel indirect cunoașterea, nu putea începe — oricât de sumar și exterior ar părea s-o facă — decât cu problema claselor de realitate, gândire și vorbire, așadar cu problema omonimelor și sinonimelor.

Cât despre problema paronimelor, ea e una doar a claselor de gândire și vorbire, nu și a claselor de realitate poate. Ca atare, încă ar putea interesa semantica de astăzi. Dar modernii — care spun de obicei despre omonime și

sinonime puținul pe care-l spun — folosesc semantica spre a desființa filozofia, nu spre a se adânci în ea.

Capitolul al 2-lea

Dintre rostiri, unele se spun pe bază de legătură...

Dacă toate cuvintele omului sunt despre mai multe lucruri (în sensul că sau se spun omonimic despre ele, sau se spun în chip sinonim), atunci trebuie văzut cum le rostim în fapt. O facem *legat* printr-o împletire de cuvinte atunci când vrem să le folosim, căci folosința lor arată tocmai legăturile lor variate („omul aleargă“, spune Aristotel; omul e dintre cei care aleargă, ca o funcție propozițională de astăzi). Când însă nu vrem să folosim cuvântul, ci îl rostim doar, atunci îl spunem fără legătură: „om“ sau „aleargă“, spune Aristotel.

În realitate, nu putem rosti „fără legătură“ cuvintele decât în chip silnic. Căci prin natura lor ele sunt sortite înlănțuirii și sunt ele însele înlănțuiri, unificări, adică omonime sau sinonime, iar aceasta înseamnă că unifică ceva. Spui „om“, dar nu poți să nu dai caracter sinonimic vorbei, adică să nu te gândești — dacă gândești ceva prin acest cuvânt — la cazurile în care conținutul de gândire și de realitate este același, adică de „om“; spui „aleargă“ și, la fel, dacă nu e un cuvânt gol, atunci implici conținutul de gândire și realitate al celor ce aleargă; deci faci sinonimie. S-ar putea, așadar, spune: cuvintele rostite izolat *nu* sunt izolate nici ele în gândire; ele implică o legătură, în speță mai degrabă una de sinonimie decât de omonimie; căci gândul e mai riguros decât vorba, și, dacă nu spunem ceva care să exprime, ca la omonime, o simplă solidaritate de aparență a lucrurilor (dacă nu aruncăm o spusă aproximativă, analogică), atunci gândul ne trimite la o solidaritate de esență, adică la sinonimie. Așadar,

cuvintele n-ar putea fi spuse „fără legătură". Sau atunci: sunt *spuse* fără legătură, dar nu sunt lipsite de ea.

Trebuie totuși admis că unele cuvinte pot fi mai degrabă rostite fără legătură decât altele, și aceasta se va vedea tocmai în cazul categoriilor. De ce pot fi spuse fără legătură substantivele? De ce, în ciuda faptului că natura vorbirii este să facă legătura între cuvinte, există totuși unele care îngăduie mai lesne a fi spuse fără legătură? Pentru că — se știe — ele reflectă o clasă specială a realității, clasa substanțelor, care vor avea o situație specială în tabloul categoriilor. Atunci, în fraza ce deschide capitolul al 2-lea — „unele se spun pe bază de legătură, altele fără de legătură" — este înfățișată, din perspectiva rostirii, tensiunea oricărui tablou al categoriilor: căci ele sunt spuse izolat, dar sensul de „categorie", care este în definitiv de predicare, trimite tocmai la legătura proporțională. În acest sens, a putut părea straniu faptul că tocmai „predicamentele" au fost socotite rostiri fără de legătură. Numai e vorba de elementele și principiile, spuse fără legătură, ale *oricărei* legături posibile. În acest tablou al predicărilor și al legăturilor posibile, substanța rămâne singură să exprime, la limita ei de individualizare, ceva „fără legătură". În acest sens, stăruința comentatorilor în a arăta că este vorba exclusiv, în categorii, de rostiri fără legătură poate duce la o înțelegere exterioară, în sensul că ar fi vorba, ca în gramatică, respectiv în morfologie, de simple părți de cuvânt. Vom vedea îndată că nu de așa ceva poate fi vorba, ci de ceva mai adânc; de întrebări, ca *adevăratele rostiri fără legătură*.

De altfel, interpreții moderni, în general, nu găsesc în *Categorii* atât „rostiri fără legătură" (despre legăturile rostirii, adăugăm noi), cât vor să găsească o teorie a conceptului, care să preceadă pe cea a judecății (din *Despre interpretare*) și pe cea a silogismului (din *Analiticele prime*). Schema mecanică a logicilor noastre formale de

școală: concept-judecată-raționament este căutată în *Organon* și chiar găsită pe jumătate. Atunci se spune cu superioritate: Aristotel nu avea încă o teorie a conceptului, dar în principiu și el își desfășura logica pe aceste trei trepte: concept-judecată-raționament. Numai că a începe logica cu conceptul și a face din judecată un raport de concepte reprezintă un mecanicism de gândire pe care îl condamnă, până la urmă, logicienii înșiși. Logica nu are a începe cu conceptul (în acest sens logica matematică de astăzi, care pleacă de la propoziție și nu se interesează de concept, procedează perfect „logic"); cel mult, sfârșește la el, și atunci deschide către sau întemeiază teoria cunoașterii. Logica are drept obiect altceva decât conceptul: *conexiunile necesare*, reale ori posibile. Iar tocmai aceasta o arată tratatul *Categoriilor* — pus pe drept în fruntea *Organon*-ului, în ciuda faptului că pare mai mult de „metafizică" decât de logică —, anume care sunt principiile oricărei legături propoziționale. Dacă tratatul *Despre interpretare* va arăta conexiunile propoziționale (aserțiunea, *apophansis*); dacă *Analiticele prime* arată conexiunea necesară a propozițiilor, tratatul *Categoriilor* arată *domeniul conectivității posibile.*

În orice caz, problema din acest paragraf și problema de început a *Categoriilor* este: nu de a „conceptualiza" rostirile (de-a vedea care sunt părțile de gândire izolate), ci de a sublinia că legăturile, iar în cazul cuvintelor izolate, *trimiterile* la legătură înseamnă totul. Că este așa, o arată alineatul 2 al aceluiași capitol:

Dintre realități unele se spun despre un subiect... care e, poate, cel mai însemnat loc din *Categorii* și unul din cele mai grave ale întregului aristotelism.

În primul alineat al capitolului al 2-lea fusese vorba despre legătura sau lipsa de legătură a rostirilor. Dar cuvântul, gândul și lucrul sunt solidare în acest tratat al

logosului, așa încât legătura trebuie căutată mai adânc decât între cuvinte (alineatul începe cu: dintre *realități*, nu „dintre rostiri“, ca primul), legătura cuvintelor nefăcând decât să reflecte o alta, în definitiv. Care e izvorul oricărei legături a logosului, oricărei conexiuni logice? Cum se face că spunem ceva despre altceva, în speță că spunem (omonimic sau sinonimic) ceva despre mai multe lucruri?

Spunem ceva despre ceva pentru că există (nu neapărat: subzistă) realități mai cuprinzătoare decât altele: realități *universale*, le spune Aristotel. Am văzut într-adevăr că acesta era faptul elementar al logosului: un lucru se spune despre mai multe; ceva este mai cuprinzător decât lucrurile despre care se spune. Dar de ce „universal“? Pentru că lucrurile, mai multe, despre care se face vorbire sunt întotdeauna infinite. Chiar un singur lucru, cum o ilustram în cazul arborelui, putea reprezenta o infinitate de stări sau momente; cu atât mai mult lucrurile, la plural, tind să aibă infinitate. Omul, viu sau pictat, din exemplul lui Aristotel, putea fi gândit reprodus la infinit. Deci omonimul de „viețuitor“ este un universal, de vreme ce e capabil să cuprindă această infinitate. La fel se întâmplă și cu oricare sinonim (spre deosebire de omonimele și sinonimele moderne): simplul fapt că spunem un lucru despre mai multe — la care se reduce a spune ceva despre ceva — înseamnă întotdeauna că, în realitate, spunem un lucru despre o infinitate. Deci universalul este cheia logosului; el dă posibilitatea acestuia să se exercite. De vreme ce există (nu și „subzistă“) universalul, logosul e posibil.

Dar universalul e de două feluri, va spune aici Aristotel. Universalul, care înseamnă acum „ce se enunță despre un subiect“, poate sau să atribuie ceva esențial subiectului, cum făcea sinonimul, sau să-i atribuie ceva accidental, cum făcea omonimul. Ca predicat esențial, el

este de aceeași natură cu subiectul, o substanță și el, când (ca de obicei) acesta din urmă e o substanță; adică reprezintă ceva de sine stătător, care n-are nevoie de alt suport, ca accidentul, spre a fi. Dar în calitate de predicat accidental, el este de altă natură decât substanța: este un accident tocmai, adică o realitate nu de sine stătătoare, ci care există „în altceva".

De aici tabloul împătrit al lui Aristotel, după Porfir: 1) ceea ce e afirmat despre un subiect, dar nu e în nici un subiect, *substanța universală*; 2) ceea ce e într-un subiect, dar nu e afirmat despre nici unul, *accidentul particular*; 3) ceea ce atât este afirmat, cât și figurează într-un subiect, *accidentul universal*; 4) ceea ce nici nu este într-un subiect, nici nu e afirmat despre vreunul, substanța *particulară*.

Toate acestea — dar fără legătură directă, ca aici, cu *omonimia și sinonimia*, legătură ce ne apare esențială — figurează în interpretările comentatorilor greci. Comentariile lor spun chiar: aici este vorba de o primă clasificare a realităților, înaintea clasificării categoriale. În orice caz, pentru toți comentatorii există de o parte categoria substanței, iar accidentul se va întinde peste toate celelalte nouă categorii.

Așadar, comentatorii văd limpede, în alineatul de față, o versiune sau o prefigurare a întregului. În acest sens, e interesantă precizarea lui Philopon[2] că „subiectul" este dublu la Aristotel, fiind subiect de existență (pentru accidente) și subiect de predicare (pentru universale), iar că astfel deosebirea cum că unele sunt în subiect, altele nu, are loc după existență, pe când deosebirea că unele se enunță despre, altele nu, este după predicare.

---

[2] Philopon, *In Aristotelis Categoriarum Commentarium*, Berlin, ed. Busse, 1898, folio 26 recto, urm.

Dar comentatorii, Philopon în particular, pleacă de la cele două tipuri de *subiect*, nu de la cele două tipuri de *universal* și de *predicare*, cum ni s-a părut potrivit să facem mai sus. De aceea tabloul lor rămâne „combinatoric" (dând combinațiile posibile între două realități — substanță și accident — și două calificări, universal și particular), pe când în interpretarea de aci încercăm să scoatem din predicare singură și din caracterul ei omonimic și sinonimic întreg tabloul. Ni se pare, într-adevăr, că problema *predicării* stă acum pe prim plan — nu problema substanței și accidentului, ca în *Metafizică*, ori a „subiectului de existență" — și că de aceea tabloul lui Aristotel începe pe drept cu ceea ce se predică prin excelență și sinonimic: substanța *universală*.

De altfel, că universalul și, prin el, predicarea posibilă stau pe primul plan o arată, la rândul său, capitolul ce urmează.

Capitolul al 3-lea

Atunci când se enunță (ca predicat) ceva despre un altul ca despre un subiect...

Făcând vădit cum e posibilă legătura între cuvinte și care sunt clasele de realitate ce vor îngădui predicarea (anume cele două clase universale), Aristotel arată acum care e predicarea *ideală*, în speță cea esențială, sinonimică. Comentatorii greci țin să sublinieze, cu subtilitate, că el nu spune doar: când ceva se enunță despre un altul, ci adaugă: ca *despre un subiect,* relevând că este tocmai vorba de atribuirea esențială, iar nu cea accidentală (vezi, de exemplu, Ammonius, comentariul la pagina 1^b 10 din *Categorii*). Într-o asemenea predicare, tot ce se spune despre predicat va fi spus și despre subiect. Sinonimia este atât de desăvârșită (cu exemplul său: omul e atât de esențial și sinonimic atribuit ișilor particulari), încât tot ce

se spune despre om — că e viețuitor, de pildă — va putea fi spus și despre ins ca atare. Dar așa ceva nu se poate întâmpla decât înăuntrul unui gen, în cadrul adică al unei clase de realitate. Doar aici încape sinonimie perfectă, adică un același conținut de gândire și realitate.

Dacă este vorba de genuri diferite...,
spune Aristotel în alineatul următor, atunci orizontul de universalitate al fiecăruia e altul și tot ce se afirmă înăuntrul *unui* orizont (diferențele câte unei subclase, de pildă) este străin de cele ce se afirmă în orizontul altui gen.

Predicarea ideală rămâne cea înăuntrul unui gen; cea sinonimică în gen. A spune ceva despre ceva este cu adevărat semnificativ *logic* abia atunci când ridică subiectul la alt nivel, dar înăuntrul subiectului însuși, adică înăuntrul raționalității și legității sale mai adânci.

Cu aceasta se încheie ante-predicamentele, partea de început a *Categoriilor* în care — spre deosebire de atâtea interpretări minimalizatoare, nu însă și de majoritatea celor vechi — ni se pare că puteam vedea marile probleme ale aristotelismului și ale filozofiei. Problemele și răspunsurile au fost:

1) Care e domeniul logosului? — Omonimia și sinonimia, dar când sunt luate în sensul lor adânc.

2) Care este exercițiul logosului? — Conexiunea prin universal, în sens de omonimie sau în sens de sinonimie.

3) Care e actul ideal al logosului? — Predicarea sinonimică în gen, putând duce la cunoașterea esenței și legii unui lucru.

În prelungirea acestei probleme: 4) care e natura actului de cunoaștere, spre care deschide logosul? Este trecerea de la omonimie la sinonimie. Logica poate rămâne perfect la omonimie (cum o dovedește astăzi logica simbolică, în care nu este vorba de sens, deci de sinonimie),

dar, dacă trebuie să servească cunoașterii, atunci va fi una de sinonimie.

Capitolul al 4-lea

CATEGORIILE PROPRIU-ZISE

Abia acum poate începe înfățișarea claselor de realitate (gândire și vorbire), după ce s-a arătat care e domeniul și care exercițiul logosului. Clasele nu sunt două: substanță și accidente, sau subiect și cele din jurul subiectului, cum sugerează unii comentatori antici. Clasele vor fi zece. Substanța poate fi totul sub raport „metafizic", de vreme ce e de sine stătătoare; dar subiectul nu e totul sub raport logic, căci nu e de sine grăitor. Aici, în *Categorii*, va fi vorba de substanța-subiect, care tocmai pentru că e subiect de predicație își cere întregirea predicatului. Iar „categoria" aduce atribuirea, predicarea, enunțarea a ceva despre ceva, punând în joc universul predicatelor posibile în așa măsură, încât te întrebi din nou cum a putut așeza Aristotel în fruntea tratatului despre predicate, ceea ce nu se predică despre nimic, substanța particulară. Dar a făcut-o pentru că substanța particulară nu există fără universalul ei, iar predicarea prin excelență și sinonimică se face *dinăuntrul* ei.

Predicarea totuși nu se face numai dinăuntru, se face și din afară; nu numai substanțial, ci și accidental; nu numai în esență, ci și în aparență; nu numai sinonimic, ci și omonimic. De aceea, în afara primei categorii, care într-un fel și-ar fi suficientă sieși, căci își dă singură adâncimea, cum vom vedea, mai sunt nouă categorii. În afara *unei* clase de realitate, sau a realității concepute drept clasa substanțelor, mai sunt nouă clase de realitate, după Aristotel, clasele accidentelor. Există și o realitate a cantității, și una

a calității, și una a relației, și una a spațiului sau timpului, nu numai cea a substanței.

Ce înseamnă aceasta? Că logosul nu întâlnește, sau nu reflectă, o lume strict ordonată, dintru început, în sânul unui singur gen. Ar fi o condiție logică ideală ca tot ce e particular să fie și universal, respectiv ca tot ce se spune despre un subiect să fie *esențial* acestuia. Ar fi o lume în care tot ce e real este rațional și tot ce e rațional este real, cum voia, la limită, Hegel. Este, poate, lumea pe care tinde s-o scoată la lumină „speculația filozofică", inclusiv cea aristotelică, iar într-o astfel de lume n-ar mai fi zece clase de realitate, ci nouă din ele ar deveni consubstanțiale cu una, ducând la predicarea esențială și sinonimică dinăuntrul unei singure clase. Dar Aristotel nu redă o astfel de lume logică ideală pur și simplu pentru că el înfățișează „ce se spune" despre lume, adică felul cum a înregistrat logosul vorbit al omului rânduielile lumii. Iar omul n-a redat lumea ca unitar rânduită, ci ca spartă în rânduieli diverse.

Totuși trebuie precizat dintru început că predicarea ideală, cea în esență, nu s-ar face numai înăuntrul clasei substanțelor, ci, pe modelul acesteia, *s-ar putea obține în toate celelalte clase*. Atât de însemnată este aici problema predicării, încât substanța trece în umbră, într-un fel, în favoarea predicării. Am văzut din capitolul al 2-lea că, după cum substanța universală se enunță despre ceva particular, la fel și accidentul universal se enunță despre ceva particular, fie că e vorba, cu subiectul, de o substanță sau de un accident particular. Iar așa cum la substanță vom întâlni substanțele secunde ce se enunță despre substanța primă, cea particulară, accidentele vor fi și ele, într-un fel, prime (particulare) și secunde (universale), iar înăuntrul fiecărei clase de accidente, deci al fiecărui gen categorial,

va avea loc enunțarea esențială, care se petrecea *exemplar* la categoria substanței.

În principiu, lumea n-ar trebui să se resoarbă în clasa substanțelor ca să fie perfect logică. S-ar putea resorbi în orice clasă; ar putea deveni pur cantitativă, cum a părut ea la un moment dat mecanicismului. Un *alt* motiv, unul de ordin „metafizic“, e cel care face ca substanța și clasa ei să primeze la Aristotel. Logicul și cunoașterea sunt însă posibile în oricare din cele zece planuri de realitate, și acest lucru face, poate, ca aristotelismul logicii să fie mai modern decât este cel al metafizicii sale substanțialiste.

Ne aflăm deci în fața unui logos care *n-a putut* înregistra lumea ca un ansamblu unitar de substanțe individuale, despre care să se predice numai substanțele universale, ci drept un ansamblu de zece clase de realități distincte, care îngăduie predicarea esențială înăuntrul lor și accidentală în afara lor.

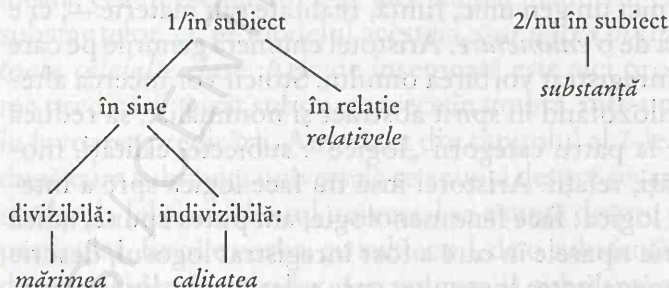
De aceea Porfir putea spune[3] că nu e vorba în prezentarea de aci, a *Categoriilor*, de o diviziune în zece genuri — căci o diviziune ar fi a unui gen unic în specii, iar aici nu e nici un gen unic, ființă, realitate sau materie —, ci e vorba de o *enumerare*. Aristotel enumeră genurile pe care le-a înregistrat vorbirea omului. Stoicii vor încerca alteori, filozofând în spirit abstract și nominalist, să reducă totul la patru categorii „logice“: subiecte, calități, modalități, relații. Aristotel însă nu face logică spre a întemeia logica: face fenomenologie, am putea spune, adică descrie tiparele în care a fost înregistrat logosul, descrie fenomenalitatea logosului, spre a desprinde din fenomenele reale condiția formală a logosului și spre a da abia apoi logica. Iar ce „se spune“ despre lume se poate vedea

[3] *Comentariu la „Categorii“*, folio 20 verso.

din tabloul celor zece categorii, care apare astfel, la prima vedere, fără nici o justificare (fără nici o deducție, va spune Kant), dar tocmai de aceea, poate, va avea o justificare mai adâncă.

Deși recunoscut descriptiv de către toți comentatorii greci, tabloul acesta a fost totuși prezentat, în spiritul lor scolastic, ca un arbore logic. Simplicius[4] împarte realitățile, *ta onta*, în existențe și procese. Dacă procesele dau categoria *acțiunii*, existențele vor sta în primul rând sub pasivitate, sau categoria *înrâuririi*, iar din înrâurire se vor desprinde *substanțele*, de o parte, accidentele de alta, care, fără relație, vor da *mărimea* și *felul de-a fi* (calitate), iar în relație vor da *relativele* propriu-zise, ce sunt convertibile, precum și pe cele neconvertibile, *poziția* și *posesiunea* pentru corporal, *locul* și *momentul* pentru incorporal. Dar arborele lui Simplicius este elaborat și nu pare în consonanță cu interpretările antice obișnuite.

Mai spontan și mai sugestiv antic crește arborele lui Olympiodor[5]. După el, orice ființă sau realitate este:



[4] *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*, Berlin, ed. Kalbfleisch, 1907, p. 67.

[5] Olympiodor *Prolegomena et in Categorias*, Berlin, ed. Busse, 1902, p. 54.

Din aceste patru categorii fundamentale, substanța, mărimea, calitatea, relativele, rezultă respectiv:

locul și momentul } din substanța împletită cu mărimea;

acțiunea și înrâurirea } din substanța împletită cu calitatea;

poziția și posesiunea } din substanța împletită cu relativele.

Fără îndoială că tabloul redat de Olympiodor pune o frumoasă ordine în categorii. Dar orice ordine riscă să fie o amăgire, redeșteptând întrebarea dacă nu se poate reduce tabloul categoriilor la mai puține sau chiar la un gen unic. Este deci, poate, mai bine să lași tabloul așa cum se prezintă și să cauți, nu ordinea dinăuntrul lui, ci, eventual, ordinea de care *ține* el, adică stratul mai adânc al logosului, din care a putut el izvorî.

Iar această perspectivă ți-o deschide abia întâlnirea cu tabloul în formularea originală. Traducerea modernilor redă în abstract categoriile, le „stoicizează". Dacă există genul de substanță la Aristotel (deși *ousia* e încărcată de multe alte înțelesuri în greacă, mergând până la „avere", de care îți vei putea aminti la ultima categorie, a lui „a avea"), nu există defel cantitate, relație etc., iar calitatea se exprimă mai degrabă prin felul de a fi. Aristotel spune *câtul*, *quantum*-ul, câtimea cel mult, sau mărimea, cum ne resemnăm să traducem; la fel, nu spune calitate — iar la comentatori va fi tocmai vorba despre deosebirea dintre calitate și categoria de aci —, ci spune: felul, sau mai degrabă *lucrul de un anumit fel*, felurimea, felul de a fi spunem, spre a evita calitatea abstractă; nu spune relație,

ci față-de-ceva-ul, lucrul în relație, *relativul*; nu spune spațiul, ci *unde*-le, locul; nici timpul, ci *când*-ul, momentul; nu poziția, ci *a fi așezat*; nu posesiunea, ci *a avea*; nu acțiunea, ci *a face*; nu pasivitatea sau înrâurirea, ci a pătimi, *a păți* ceva.

Traducerea termenilor, firește trebuie făcută în spiritul fiecărei limbi, dar în nici un caz nu trebuie preferați termenii abstracți. Aici stă unul din izvoarele mediocrei înțelegeri și aprecieri a *Categoriilor* de către moderni. Iar dacă te adâncești în cuvântul grec, poți surprinde încă mai mult, un aspect care ar putea schimba totul în înțelegerea *Categoriilor* ca preambul al *Organon*-ului. Nu numai că e vorba de termeni concreți, dar în jumătate din cazuri este vorba de locuțiuni *interogative* pur și simplu, substantivizate: cât de mare ? ce fel ? față de ce ? unde ? când ?

Atunci nu e, poate, nelegitim să nu gândim că *stratul mai adânc al logosului*, din care izvorăsc categoriile, este *interogativitatea*. Toate categoriile pot fi prezentate, nespus mai bine decât în abstract, în concretul acesta deschis al întrebării: cine ? care ? ce ? pentru substanță; cât de mare ? pentru cantitate; ce fel ? pentru calitate; față de ce ? pentru relație; unde ? pentru spațiu; când ? pentru timp; cum stă ? pentru poziție; ce are ? pentru posesiune; ce face ? pentru acțiune și ce suferă ? pentru pasivitate sau înrâurire.

Dintr-o dată astfel tabloul categoriilor vine să spună altceva. El nu este unitar în conținutul său, dar ține de modalitatea interogativă a logosului, care reprezintă, poate, tulpina logicului. Uităm adesea că logica noastră obișnuită este prea mult una a răspunsului (cu logica matematică, „da“ și „nu“ stau izbitor pe primul plan), în loc să fie una, sau *și* una a întrebării. Se încearcă astăzi, e drept, să se regăsească sensul logic al întrebării, dar poate că și

acest lucru se întreprinde prea mult în spiritul unei logici a răspunsului. Cu Aristotel însă regăsești originarul, nu numai în sensul că termenii pentru categorii nu sunt abstracți, dar și în sensul că întâlnești principiul, *arche*-ul oricărei logicități. *Întrebarea* e cea care îți deschide orizontul logic, și abia în acest orizont va putea avea loc exercițiul logic el însuși, solidar la început cu cel de lămurire, înțelegere, orientare, iar la capătul său cu cel de cunoaștere adevărată.

În orice caz, interogativitatea, cu liniile ei de forță, aci zece la număr, îți dă *câmpul* categorial, care face cu putință predicția. Ceea ce transcrie Aristotel cu *Categoriile*, din practica reală a gândirii în agora și în conștiințe, este ce se spune și ce se poate spune ca răspuns la ce se întreabă și ce se poate întreba. *Tabloul categoriilor este orizontul întrebărilor posibile.* Dacă aici, așa cum se întâmplă adesea, răspunsul vine înaintea întrebării — dată fiind angajarea practică a ființei umane, în viață și societate —, logica trebuie să însemne tocmai restabilirea de principiu a ordinii în ce privește logosul, și regăsirea sau găsirea întrebărilor fundamentale.

Dar interogativitatea vine deopotrivă să restabilească lucrurile și în ce privește afirmația lui Aristotel, prea apăsat accentuată de unii comentatori antici, că este vorba, cu categoriile, de cele ce se rostesc „fără legătură". E drept că așa își începe și Aristotel capitolul al 4-lea pe care tocmai îl interpretăm: „Dintre rostirile fără legătură". Însă nu numai că nimic nu e rostit fără legătură, sau rostirea fără legătură nu e adevărată rostire, dar — așa cum încercam mai sus s-o arătăm aici — în *Categorii* ar avea mai puțin sens decât oriunde să se vorbească despre rostiri fără legături; căci sunt în joc rostiri făcute tocmai în vederea legăturii. Tot ce e rostit fără legătură e forțat, abstract, mort (e gramatical), în vorbirea și gândirea omului.

Un singur demers al gândirii conduce, în chip natural, și nu forțat, la un soi de rostiri fără legătură: cel al interogativității. Singură întrebarea poate sta ca o spusă fără legătură. De aceea, dincolo de litera textului aristotelic — și dincolo de faptul că autorul poate spune „rostire fără legătură" spre a face doar analiza gramaticală sau semantică — vom susține că „cele fără legătură" trebuie să însemne *logic*: întrebările.

Iar întrebarea nu doar spune ceva fără legătură, dar *deschide* către ceva, în ultimă instanță către exercițiul logic. Așa trebuie să înceapă *Organon*-ul, cu un tratat al întrebărilor fundamentale, adică al orizonturilor logice concrete, în care cuvântarea, prin omonimie, și mai ales sinonimie, să fie posibilă. Acum, din perspectiva mai adâncă a interogativității, nu mai interesează neapărat că în *Categorii*, cum spune numele însuși de categorie, este vorba de predicate și nu de subiecte; că deci e straniu să vezi pusă drept principală „categorie" substanța particulară, cea care nu putea fi decât subiect și nu predicat. Atât substanțele cât și accidentele, sau atât subiectele, cât și predicatele țin de întrebări. Subiectele și predicatele pot fi termeni distincți în logica răspunsului, dar în logica întrebării sunt laolaltă implicați.

Fiecare însă dintre cele spuse, ca atare, nu e rostit prin nici o aserțiune...

stă scris la sfârșitul capitolului al 4-lea, a cărui interpretare o încheiem. Dar e firesc ca un cuvânt rupt din aserțiunea în care era implântat să nu afirme și să nu nege nimic. E un truism și una din acele platitudini solemne să se interpreteze acest pasaj în sensul că un cuvânt izolat nu e o aserțiune, deci nici adevărat și fals. Sigur că e așa. Dacă există ceva adânc în acest pasaj — dincolo de litera lui — este altceva: cum că se întâlnesc efectiv rostiri care nu sunt aserțiuni, deci nici adevărate, nici false,

dar care au totuși un sens plin; astfel de rostiri fundamentale sunt categoriile, în măsura în care ele reprezintă, în fond, *întrebările* cugetului. Singură întrebarea e dinainte de aserțiune și singură ea e dincoace — nu dincolo — de adevăr și falsitate. Iar *Categoriile* sunt prolegomenele, scrise acum 2 500 de ani, la orice logică eventuală a întrebării, la acea logică al cărei obiect este: ce e dinainte de *da* și *nu*, dincoace de adevăr și falsitate.

*

Dinainte de da și nu, dincoace de afirmație și negație, este întreaga realitate existentă, gândită și vorbită. Logica nu se poate lipsi de această realitate, care e însăși materia aserțiunilor; considerate de logică în chip expres.

Se va spune: logica tocmai că se lipsește de materia aserțiunilor; este „formală". Dar se poate oricând răspunde: forma propriu-zis nu se opune materiei: forma *generalizează* materia, ceea ce e cu totul altceva. În filozofie, a face abstracție de ceva nu înseamnă, ca în uzul comun, a se lipsi de ceva, ci a face abstracție *în* ceva, asupra acelui ceva.

Oricum ar sta lucrurile, este un fapt că în acest tratat Aristotel vorbește de generalizări *în* sânul realului și asupra realului. Iar pentru filozof generalizările sunt dinainte făcute, adică sunt generalități, nu simple generalizări; generalități de găsit în cuvânt și clasele de cuvinte, în gând și clasele de gânduri, iar prin cuvinte și gânduri, în lucruri și clasele de lucruri.

Numai că ele nu sunt de găsit și de înregistrat întocmai ca realitățile științelor naturale, adică în chip descriptiv și clasificator. Căci nu întâlnim generalitățile *în afară*, ci, o dată cu gândul și cuvântul — chiar dacă e vorba de

gândul și cuvântul obiectivate în grai —, noi refacem *dinăuntru* aceste generalități, care sunt categoriile. Iar refacerea aceasta, vom spune, reprezintă regăsirea, conștientă ori nu, a sensului lor de întrebare. Tabloul categoriilor ne apărea drept cel al întrebărilor posibile, iar dacă, în fond, orice proces de cunoaștere reprezintă o întrebare cu privire la ceva dat, aici, în *Categorii*, e vorba de o întrebare asupra însăși întrebării, respectiv a întrebărilor. Trebuie să ne întrebăm: care sunt întrebările fundamentale?

Să interpretăm deci, pe rând, categoriile în lumina acestei perspective și să arătăm ce se poate sugera astfel asupra-le.

Acum vine la rând:

Capitolul al 5-lea

SUBSTANȚA
(CATEGORIA LUI CINE? CARE? CE?)

Ce este cinele — subiectul, substantivul, substanța — care comandă deopotrivă vorbirea, gândirea și realitatea? Este, pe de o parte, cel despre care se spune ceva; pe de alta, este cel care (cinele „adevărat") susține, ține ceva. Și, la rândul său, este cel care *nu* se spune despre nimic altceva și *nu* e susținut de altceva. Nu se poate „spune" mai mult despre acest cine, căci orice s-ar spune cu titlu de definiție ar însemna a-l desființa drept cine: „Eu sunt cel ce sunt", sună un loc celebru, mai potrivit poate aci decât în viziunea teologică. De aceea comentatorii greci au dreptate să spună că substanța (cinele) este descrisă, iar nu definită; ca toate categoriile de altfel, dar cu precădere ea. Așadar:

Alineatul 1. *Substanță, cea spusă în chip principal, în prim rând și prin excelență, sau care nu e spusă despre nici un subiect și nici ca fiind într-un subiect...*

Olympiodor notează sugestiv (*op. cit.*, p. 59) că substanța este „în chip principal“ așa ca rostire, „în prim rând“ ca gândire și „prin excelență“ ca realitate. Urmează exemplul de substanță, adică tipul de „cine“, care poate fi în joc: un om anumit, un cal anumit. La care același comentator se întreabă: de ce a spus Aristotel „un om anumit“, și un Socrate, de pildă? Și răspunde iarăși sugestiv: pentru că e vorba totuși de o categorie, iar „om anumit“ indică ceva de ordin mai general ca individul, nu individualul pur și simplu, ca „Socrate“.

Atunci avem: Socrate, omul real, pe care în alte părți Aristotel îl va și indica drept substanță primă după numele lui; avem „om individual“, care este mai potrivit, cum spune interpretul antic, în locul acesta, unde e vorba de generalități. Dar o a treia treaptă, încă mai generalizatoare, este cea a lui „cine“. Nu poți spune Socrate când vorbești despre categorii decât ca un „de pildă“; ca despre unul dintr-o infinitate. Nu e însă destul să spui nici „om anumit“, căci ai avea iarăși o infinitate, una de specii (om, cal etc.), dacă nu și de indivizi. Atunci spui: substanța este cine, cel care, ceea ce — și cu aceasta ai cuprins toată sfera ei.

Dar ai cuprins-o cu generalitatea întrebării, nu cu generalizarea, în abstract, făcută asupra răspunsurilor. E generalitatea de dinainte de concret, cea care *deschide* către concret — iar o logică a întrebării ar avea de cercetat această temă a unei alte generalități decât cea logică obișnuită. De vreme ce generalitatea întrebării trimite *către* și nu fuge de concret, ea are în ea însăși o desfășurare, în speță are trepte către concret. Înainte de a răspunde cu

un exemplu la întrebarea ce este acest „cine“, poţi şi trebuie să-l desfăşori în ce este el însuşi, în natura lui.

Şi atunci *dinăuntrul* lui, al acestui cine care nu se enunţă despre nimic, va veni o enunţare despre sine. Limbajul întrebării arată bine aceasta, în măsura în care nu spunem numai: cine?, ci şi: care? ce? Iar dacă spui care este, ce este, înseamnă că predici ceva despre el. Deci substanţa (cine) şi-a dat adâncimea: în afara substanţei de care a fost vorba în primul rând, spune acum Aristotel, mai este o substanţă secundă, care nici ea nu e *în* ceva (deci e efectiv substanţă), dar se enunţă despre ceva, în speţă despre substanţa primă.

Aceasta înseamnă: se poate spune ceva în esenţa (mai jos Aristotel va declara: în subiectul) unui lucru; şi se poate spune ceva în jurul lucrului. În timp ce toate celelalte nouă categorii se vor predica accidental, circumstanţial, în jurul subiectului reprezentat aici de substanţa primă (dar şi de substanţele secunde sau accidentale particulare), substanţa se dedublează singură, făcându-şi singură predicatele posibile. Şi abia ele sunt predicatele cu adevărat logice, de cunoaştere, cele de adevăr. Celelalte nu vor fi aşa decât substituindu-se lor, adică încercând să devină şi ele esenţiale.

Cu o uimitoare conciziune, Aristotel pune astfel, în primul alineat despre substanţă, problema din care nu putem ieşi nici astăzi: care spusă despre ceva e ştiinţifică? şi care spusă e doar anecdotică? Cucerirea modernilor va fi să facă din ceea ce părea anecdotic, narativ, circumstanţial („experienţa“) ceva esenţial. Îngustimea antică era să întârzie prea mult la predicarea ştiinţifică prin genuri şi specii numai, ca şi cum ele ar fi fost singurele — deşi nici Aristotel nu pare a o spune, în alte părţi — substanţe secunde. Dar pentru teoria predicării, aristotelismul nu pare depăşit în acest punct, cel puţin pe linii filozofice;

căci, de pildă, „cum sunt cu putință judecățile sintetice", cele aducătoare de nou, adică problema lui Kant, reprezintă în fond mai puțin decât problema de aci a lui Aristotel: cum e cu putință judecata de esență, cea în legitatea lucrului? problemă care e aducătoare de adevăr *cu* noul kantian cu tot.

Cine? și-a dat adâncimea lui care? și a lui ce? constituind astfel modelul enunțării în esență. A doua jumătate a alineatului arată că numai într-un astfel de orizont se obține enunțarea *sinonimică*, în timp ce enunțarea „în jurul "lucrului va fi omonimică. Și astfel începutul *Categoriilor* se confirmă: nu există decât rostire omonimică sau sinonimică; esențială este rostirea sinonimică, în speță, deocamdată, cea despre substanțe prime. Substanța primă reprezintă centrul. „Cine" stă înaintea oricăror „circumstanțe" (cât? ce fel? unde?) și stă chiar înaintea lui care? și ce? sortite doar să-l expliciteze pe el.

Dar atunci celelalte, adică substanțele secunde și accidentale?

În schimb, toate celelalte, fie se spun despre subiectele reprezentate de primele substanțe, fie sunt în subiecte..., spune alin. 2.

Pare simplu și evident, cu exemplele didactice (om individual–om-viețuitor) aduse acum: totul ține de sau este în substanțele prime. Dacă acestea n-ar fi, atunci, cum spun comentatorii: substanțele secunde n-ar avea subiect de predicare și accidentele subiect de existență. Nu s-ar mai spune și n-ar mai fi nimic.

Dar așa e numai la prima vedere. Că accidentele fără substanțe prime n-ar avea subzistență e o chestiune de metafizică, dar că predicarea esențială s-ar face numai de la substanța secundă la substanța primă este o chestiune de logică. De altfel, de la început chiar, din al doilea alineat, Aristotel arătase că se fac enunțări și despre *accidentele*

particulare, nu numai despre substanțele particulare. Iar acum el vine să arate că cel puțin substanțele secunde au ele însele, sau pot avea, o viață logică pe cont propriu. În sensul interogativității, „care" și „ce" nu vin doar să expliciteze pe „cine", ele însele, care se spun despre, pot fi subiecte despre care se spune altceva. De aceea Aristotel declară:

Dintre substanțele secunde, specia e substanță în mai mare măsură decât genul...

Aceasta înseamnă că substanța primă este mai bine explicitată de specie decât de gen; și, dacă ea trece celorlalte prerogativele ei, o face mai accentuat cu specia. Așa cum se comportă substanța primă față de rest se comportă și specia față de gen. Și ea poate fi subiect logic, iar pentru că este mai lesne subiect logic decât genul, este mai accentuat substanță decât el.

În schimb, dintre speciile câte ele însele nu sunt genuri..., respectiv cele la care nu considerăm caracterul de a fi subiecte, termeni de întrebare, ci de a fi atribute logice, termeni de predicare, este firesc ca despre ele să nu spunem că au în mai mare măsură în ele substanțialitatea unele decât altele; așa cum nici substanțele individuale, de altfel, nu au vreo întâietate unele față de altele, ci toate sunt în egală măsură un „cine" posibil.

Și astfel, înainte de a trece la proprietățile substanțelor, cum va face îndată, Aristotel poate încheia:

Așa încât în chip firesc acestea singure, printre celelalte [categorii — n. n.*] sunt numite substanțe...*

Universul substanței e închis și complet într-un fel. Substanța se descrie și definește prin substanțe. Dacă vrei să știi ce este un lucru, care e natura lui esențială, nu poți invoca decât realități de același rang, substanțe și ele, oricât de vastă și laxă ar fi substanțialitatea lor (una de specie ori una de gen). Iar universul acesta este într-atât de închis și desăvârșit, încât nu numai ceea ce se spune

despre substanțele secunde se spune despre substanțele prime (cum o arătase la capitolul al 3-lea), dar, într-un fel, și ce se spune despre cele prime trece asupra celor secunde. Căci, dacă unui om individual îi revine calitatea de grămătic înseamnă că și omul în general poate fi grămătic; calitatea trece și asupra speciei, predicată în esență, în timp ce aceeași calitate de grămătic nu ar trece asupra accidentului, predicat în aparență; n-ai putea spune, dacă omul e grămătic, că și o determinare întâmplătoare a omului — de a fi de această mărime, sau în acel „timp" de pildă — preia calitatea de a fi grămătic.

Aristotel a înfățișat astfel un prim plan de realitate din cele zece, anume realitatea substanțială, care reprezintă și realitatea prin excelență pentru el. Dar până acum discuția a fost de ordin *logic*. Pornind de la caracterul logosului de a fi omonim sau sinonim (capitolul 1), de la spusa fără legătură — interogația în fond, putem preciza acum — și cea cu legătură (capitolul al 2-lea), apoi de la spusa cu legătura sinonimică (capitolul al 3-lea). Aristotel a enumerat, în capitolul al 4-lea, genurile de realitate și a arătat, în prima jumătate a capitolului al 5-lea, că universul substanței este hotărâtor pentru rest și că, înăuntrul lui, predicația esențială este posibilă.

De acum înainte discuția nu va mai fi logică, ci fenomenologică: ni se vor descrie planurile diverse de realitate, prin caracterele lor, începând cu caracterele substanței însăși. Nu va mai fi vorba, cel puțin pe prim plan ca până acum, de predicare și de predicare în esență: trebuie întâi *descrise* cele zece clase de realitate, iar abia atunci se va putea pune problema — pe care Aristotel n-o mai pune, dar care este totuși tema acestui tratat despre *categorii* — a felului cum se enunță ele. Într-un sens, Aristotel nici nu mai avea nevoie să întârzie în logic pur, căci arătase limpede cum că orice predicație despre substanță care nu

e *dinăuntrul* substanței se face în chip omonimic și accidental.

Dar problema este încă o dată: orice predicare se face numai despre substanță ca substanță? Nu se fac în chip evident enunțări și despre accidentele particulare — cum ni se spusese — și nu pot fi aceste enunțări esențiale?

Aici deci, înainte de a urmări descrierea realităților, care începe abia acum și se continuă până la sfârșitul tratatului, este locul să relevăm două lucruri hotărâtoare pentru destinul logic al acestui mic tratat:

Întâi, trebuie accentuat faptul că predicarea nu se face doar înăuntrul substanței sau despre substanțe, ea se face în orice plan de realitate; dar are loc *pe modelul substanței.* Olympiodor preciza (*op. cit.*, p. 58) că substanță se spune despre toate celelalte categorii, la capitolul substanță fiind vorba numai despre substanța comună, cea compusă din materie și formă, în sens aristotelic. Există specii, genuri și, firește, exemplare individuale (cazurile particulare: albul acesta, gramatica lui Aristarh, cum ni se spune) în orice clasă de realitate, la calități, ca și la mărimi, la relative, ca și la cele din spațiu ori timp. Geometria, pe care Aristotel o invocă adesea, n-ar fi posibilă în sensul lui dacă triunghiul acesta n-ar fi gândit ca făcând parte din specia triunghiurilor și din genul figurilor. E ceva elementar din punct de vedere logic și totuși necesar de subliniat: căci în felul acesta devine limpede că universul aristotelic al propozițiilor științifice (al enunțărilor sinonimice, cele în esență) nu se reduce la spusele despre substanță. Demonstrația și cunoașterea sigură, silogistică, vor fi posibile peste tot în sânul realității, chiar dacă știința despre substanță rămâne exemplară.

Dar, în al doilea rând, merită să fie spus un lucru pe care Aristotel nu-l mai autorizează direct, dar pe care istoria cunoașterii ni-l propune tot timpul, după Aristotel și nu întotdeauna împotriva lui. E limpede că

înăuntrul fiecărei clase de realitate încape, după modelul substanței, cunoaștere științifică, sinonimică, în esență; că între clasele de realități nu are loc decât cunoașterea accidentală, omonimică, în aparență. Dar nu se întâmplă ca *un* plan de realitate să se substituie, în gândire și cunoaștere, altuia? În speță, dacă planul substanței este cel privilegiat, oare nu se întâmplă să i se substituie câte un alt plan de realitate, pretinzând să preia el titlurile de realitate ale substanței și să devină realitatea prin excelență, ontologic, și realitatea cu cea mai desăvârșită predicație, logic?

Clasa substanțelor exprimă, e drept, mai bine decât oricare alta, la prima vedere, ființa și natura lucrurilor. Dar nu o explică. A venit în istoria gândirii clasa „mărimilor" spre a i se substitui și a exprima ea *ce este* lumea în fond; a venit clasa calităților s-o facă (substanțele lumii, de pildă, s-ar reduce la „greutăți specifice"); a putut veni, cu matematicile și fizica matematică, clasa relațiilor; într-un sens, până și ultima clasă de realitate, cea mai precară în aristotelism chiar, clasa lui „a avea", a pretins uneori să dea socoteală de realități, mai ales de cea uman istorică, înlocuind pe a fi și substanța prin a avea. (Nu era, în fond, chiar viziunea greacă despre ființa prin excelență, care e cea a zeilor, una pe bază de „a avea"? Căci zeii nu erau zei decât în măsura în care îi definea o proprietate, un fel de „a avea" o natură determinată: ei erau aceea ce „dețineau".)

Iar cu această ultimă problemă a naturii lucrurilor — pe care modernii și-o pun limpede, dar ale cărei implicații ontologice nu le apar întotdeauna — se pune tema gradelor de realitate. A spune că totul ține de cantitate, de pildă, sau de relație înseamnă a face ontologie. Aristotel deprinde, o dată cu categoriile, zece clase de realitate, care-și împart între ele ființa, sau mai degrabă fac să existe

realități, nu o realitate singură. Dar așa fiind, nu există oare grade de realitate, grade de ființă ?

La Aristotel chiar, realitatea substanțială e mai puternică decât toate, realitatea de posesiune mai slabă decât toate, dacă nu cumva mai slabă e cea de relație; realitatea spațială este, poate, de un grad superior celei de poziție, iar realitate de acțiune celei de înrâurire. Se întâmplă chiar ca unele realități, cum sunt cea a locului și momentului, să derive, ca spațiu și timp, din cea a mărimii, care le subsumează pe cele două din urmă. Nu este aceasta o problemă pe care orice interpretare a *Categoriilor* trebuie s-o pună în lumină ? Și este ea doar una de ontologie: n-a izvorât ea, într-un fel, din logic pur și nu se întoarce la logic, sau măcar la gnoseologic, în sensul că acea clasă al cărei grad de realitate este mai mare are parte de o predicație esențială, sinonimică, sporită ?

Acum putem reveni la tratatul aristotelic, căci deținem fundalul *logic* pentru descrierea fenomenologică a claselor de realitate. De altfel, felul cum înțelegem categoriile, pe bază de interogativitate, ar putea prin el însuși unifica logicul cu fenomenologicul. „Întrebarea“ este deopotrivă de un ordin și altul; *posibilul* ei este deopotrivă rădăcină a realului și a logosului. Kant voia să instituie dincoace de realități (spre deosebire de dincolo, care era transcendentul) un transcendental care în intenția filozofului nu exprima numai subiectivitatea în gândire. Dar întreg orizontul acesta al transcendentalului kantian ar putea fi cuprins în orizontul întrebării, care este și el dincoace de real și înseamnă în chip limpede ceva obiectiv, nu numai subiectiv. Căci, fără umbră de antropomorfism, se poate spune că realul „se întreabă“ și el; că firea se deschide către posibilitățile de realizat. Natura încearcă, propune, pendulează și sfârșește prin a-și da răspunsuri, sub o căutare pe care gândirea, ca interogativitate, o

reflectă mai intim și mai exact decât o pot uneori reflecta răspunsurile ei.

Atunci putem părăsi, cu Aristotel, planul pur logic spre a ne angaja, cu restul tratatului, în ceea ce am numit fenomenologia realităților; căci în măsura în care realitățile ce ni se descriu sunt implântate în întrebările fundamentale posibile, ele se exprimă deopotrivă ca realități și ca demersuri logice.

Este, pe de altă parte, comun oricărei substanțe..., continuă acum Aristotel, la jumătatea capitolului al 5-lea și trece de la logicitatea substanței la fenomenalitatea ei.

Vor fi cinci caractere proprii — a nu fi într-un subiect, a reprezenta ceva anumit, a nu avea ceva contrar, a fi susceptibilă de gradații, a fi aptă de a primi contrarii, deși ea însăși nu e contrară nici uneia —, dar nu toate vor fi specifice. Comentatorii greci dezbat pe larg toate aceste probleme ale „propriului", specific ori nu, în cazul substanței. Singur ultimul caracter este specific substanței, acela ca, una și identică fiind, să admită contrarii. Dar dacă pentru rest putem trimite la comentatorii greci, aici, la caracterul specific substanței, ar mai putea fi spus ceva dincolo de ei, și anume că, așa fiind, primitoare de contrarii în timp (iar Aristotel subliniază că lucrul se petrece în timp, „succesiv"), substanța se dovedește a fi singura formă de realitate — poate împreună cu acțiunea și înrâurirea — în care încape *devenire*.

În celelalte clase de realitate nu va putea fi vorba despre devenire. Nici mărimea, nici relația nu devin. Ba nici măcar gândul și judecata omului, spune Aristotel, nu se pot împărtăși de la devenire, deși îi exprimă contradicțiile. Substanța devine, în timp ce gândirea *rostită* stă pe loc, așa cum stau pe loc celelalte clase de realitate. Dar — vom spune — înainte de a se așeza într-o rostire, așa cum realitatea s-a așezat în câte una din celelalte modalități ale ei dincolo de substanță, gândirea ca întrebare a putut

purta în ea posibilele și chiar contrariile. Și tocmai gândirea este aceea care vine acum să cerceteze deschis, integrativ, realitatea *devenită*, pe care o reprezintă celelalte categorii, față de realitatea în devenire, pe care a reprezentat-o substanța.

Capitolul al 6-lea

MĂRIMEA (CÂT? CÂT DE MARE? CÂT ANUME?)

Aveam deci o clasă de realitate, cea a substanțelor, principala logic, pentru că e prototip al predicației în esență, și principala ontologic, pentru că stă la baza celorlalte și pune în joc devenirea. Celelalte tipuri de realitate vor fi ale devenitului: există un devenit al mărimii sau *ca* mărime, unul al felului de a fi (calitate), unul ca relativ, un devenit de situare în loc, de situare în timp, de poziție; s-ar putea vorbi și despre un devenit al acțiunii, împlinită drept cauză eficientă — cum vor unii comentatori — și deopotrivă am avea un devenit al înrâuririi (efectul); în orice caz este din plin vorba de un devenit în cazul posesiunii.

Dacă în lumea devenirii, care e substanța, nu puteam pătrunde decât cu întrebarea, cu atât mai mult va fi necesar de întrebat spre „a redeschide“ lumea *devenită* a celorlalte categorii. Iar sugestiv este faptul că, în prima lume, cea a devenirii, întrebarea ne ajută tocmai să găsim pe „ce este“ *stabilul* (cine? care este? ce este în esență el?); pe când în lumea devenitului, întrebarea va avea rostul invers, să ne scoată din fixitate și gata făcut.

Cât de mare? întrebi în fața acestei realități închegate care e mărimea. Iar acest „cât“ poate însemna: sau cât anume? și atunci ai o măsură, care, în ultimă instanță, este

cea numerică, sau cât de întins? și atunci ai toate formele de întindere, care sunt cele ale spațiului (linia, suprafața, volumul, spațiul însuși), precum și întinderea timpului, această subtilă și universală întindere neîntinsă.

Vom avea deci două feluri de mărimi: determinate, spune Aristotel, discontinue, spunem noi astăzi și continue. Pe ultimele, care sunt cinci la număr, cu timpul, le-am și numit. Primele vor fi două: în afară de număr, vorbirea, spune Aristotel. Este un act de curaj filozofic să se reducă la șapte tipuri precise mărimile propriu-zise; și e o întrebare, ce au de adăugat sau de retras modernii. În ce privește însă ultima mărime, cea a vorbirii — care se reduce la faptul că vorbirea e alcătuită din silabe, lungi sau scurte —, Aristotel însuși a șovăit, el nemaimenținând vorbirea drept o mărime propriu-zisă în *Fizică*. Este totuși demn de subliniat că singurele mărimi discrete sunt numărul, care în fond e logos (în înțeles propriu chiar, de calcul, „socoteală") și logosul vorbit. Ce rezultă de aici? Un lucru pe care comentatorii nu-l mai spun, pare-se: că toată realitatea de dincolo de logos este în fond *continuă*, în spațiu și timp; discontinuitatea n-o aduc decât gândirea și, în esență, numărul. Realitatea se poate îmbucătăți oricât cu elementele lumii, sau se poate distribui oricât, cu tot ce e viu, cu unitățile organice, dar în fond realitatea este și rămâne continuă: totul e în tot.

Singurul număr adus de logos vine să dividă și să separe. Numai că numărul nu e suprainstituit de către logos în chip nefiresc realității, ci se prefigurează singur în sânul acesteia, cum o va arăta Aristotel în *Fizică*, prin aceea că mișcarea în cerc, omogenă, desăvârșită, cea a aștrilor în primul rând, va da unitățile de timp și va face din timp un continuu, care este totodată și discontinuu, dat fiind că timpul este „*numărul* mișcării după anterior și posterior" (*Fiz.*, 219 b și 223 a urm.).

Așadar, numărul rămâne, până la urmă, singur să țină în cumpănă cele două forme de continuitate — cea spațială (cu subspeciile ei) și cea temporală — ale realului. Nu există decât trei mărimi: număr, spațiu, timp; restul sunt mărimi derivate sau improprii, inclusiv mișcarea. Iar numărul pătrunde peste tot — până și în timp, cum am văzut, definindu-i prin ritmicitate natura, sau în spațiu și subspeciile lui, numărând părțile.

Aceasta este, atunci, viziunea aristotelică despre mărime, pe baza diviziunii în mărime continuă și discontinuă, ca și pe baza unui anumit primat implicit al discontinuului numeric asupra continuului. O a doua diviziune a mărimilor — într-unele cu părți ce au așezare, altele cu părți fără așezare determinată — nu duce decât la caracterizarea mai bună a mărimilor spațiale față de celelalte două feluri de mărimi, temporale și numerice, care n-au părți cu așezare.

Pentru aceste trei ipostaze ale mărimii — număr, spațiu, timp —, caracterul propriu nu va fi faptul că refuză, cu devenitul lor, contrarietatea (ceea ce e clar la mărimile cu părți fără așezare, număr și timp, dar pare discutabil autorului însuși la cele spațiale, unde așezarea de sus-jos dă iluzia și modelul oricărei opoziții contrarii, pentru bunul-simț), nici faptul că mărimile nu admit gradații, ci faptul că pot fi egale ori inegale.

Dar ce înseamnă aceasta decât că mărimea nu e mărime măsurabilă într-alt fel decât prin relație și comparație, respectiv, la număr, prin raport? Impresia din primul moment, cum că tot ce e mărime a realității depinde, în fond, de continuitate, se confirmă la capătul capitolului: ca să curmi nesfârșit de variata continuitate și să spui un *cât*? cu sens de măsură, nu-i destul să divizi continuul, trebuie să pui în relație, adică să și compari părțile divizate, văzând dacă sunt egale, inegale și — pentru număr — de câte ori se cuprind una într-alta; deci trebuie să depășești

mărimea. În acest sens, nu numai „mare“ și „mic“ pot fi privite ca relații mai degrabă decât cantități, cum spune în cursul capitolului Aristotel, dar și „de doi coți“, „de trei coți“ sunt relații în fond. S-ar putea spune chiar, împotriva literei aristotelice: mare și mic sunt mai degrabă ele cantități autentice decât mărimile măsurate, unde raportarea la unitate este izbitoare.

În orice caz, dacă trebuie să acceptăm, cu Aristotel, o clasă de realitate distinctă a mărimilor, printre cele zece clase, trebuie să admitem că doar mărimea continuă este exclusiv mărime, pe când mărimea discontinuă este mărime, ca numărul, doar prin relație. Cel mult s-ar putea spune: este caracteristic mărimii că pune în joc *relația cu sine* (raportul la unitatea de măsură, de același ordin de realitate cu măsuratul), în timp ce la relație va fi vorba de termeni diferiți, deci nu de relația cu sine.

Mărimea e caracterizată de *relația* de egalitate, e drept; dar este vorba de o relație pe care clasa relativelor i-o lasă în propriu ei. Dacă deci întrebarea cât? privește mărimile nedeterminate, atunci cantitatea rămâne pură, iar dacă privește mărimile determinate prin măsură, atunci cantitatea se deschide către relație, spre a o închide totuși pe aceasta în natura sa, care e raportarea la sine.

Capitolul al 7-lea

RELATIVELE
(FAȚĂ DE CE? AL CUI? DE CINE ȚINE?)

Relația vine la rând acum și ea pune în joc altceva decât raportarea la sine a mărimii. Comentatorii greci știu să arate că nici nu se poate spune în fond și că Aristotel nu spune de cele mai multe ori: „relativ“ la singular. Relația poartă asupra a cel puțin doi termeni.

În clasa substanței, devenirea era a unui *singur* termen, și tocmai prin faptul că acesta rămânea „același și *unu*" putea fi caracteristic pentru substanță faptul că primește contrariile. În clasa mărimii, devenitul era deopotrivă unu; și doar așa, ca o totalitate a devenitului stabil (sau încheiat, în cazul timpului), putea mărimea să primească măsura. La relative însă pluralitatea e suverană; aceasta o arată și de astă dată, mai bine decât orice, întrebarea prin care le regăsește gândirea. Față de ce? spune, pentru relație, Aristotel, făcând astfel limpede că relația înseamnă pentru el cuplare de lucruri.

Alături, așadar, de planul de realitate al substanței, alături de cel al mărimilor, apare un al treilea, cel al cuplărilor. Căci așa se întâmplă și *în sânul realității*, nu numai în gândire. Relația e și ceva concret în concepția aristotelică, nu o simplă abstracție, ca la moderni: este intrarea într-o reciprocitate închisă a anumitor lucruri. În haosul originar se fac împerecheri, iar realitatea cea nouă a lucrurilor va consta, atunci, din solidaritatea lor.

De aceea — cum o și îngăduie limba greacă — lucrurile cuplate se vor exprima prin cazul posesiv: un lucru va fi al altuia, iar cel de-al doilea al primului. Acest fapt poate, firește, să aibă o simplă realitate de gândire și expresie, iar atunci este vorba de o relație abstractă, cum exemplifică Aristotel însuși la începutul capitolului său: „mai mare" decât altceva, „dublul" unei jumătăți, cunoaștere a ceva, așezare prin raport la ceva — în aceste cazuri cuplarea făcându-se liber, dacă nu chiar arbitrar. Există însă *relații angajate*, care solidarizează efectiv și biunivoc termenii din realitate: tată și fiu, stăpân și sclav. Pe acestea pare Aristotel să le aibă, în primul rând, în vedere, și astfel și de astă dată, la categoria cea mai abstractă, viziunea sa ancorează în concret.

În orice caz, viziunea de aci despre relație este a termenilor precis conjugați. Nu numai că, în cazul relativelor, conjugatul fiecăruia este în chip determinat gândit, dar el trebuie și bine denumit, în așa fel încât verificarea conjugării să se obțină dacă răsturnarea termenilor, respectiv conversiunea lor, duce la o formulare cu sens („tată al fiului, fiu al tatălui“). Relativele sunt corelative: solidaritatea e una de reciprocitate. Față de ce? era întrebarea care se punea acum, dar nu cu privire la *un* termen, ca și cum ai spune: față de ce este aceasta, ci cu privire la amândoi, sau într-un sens, cu privire la nici unul, fiind vorba de o legătură reciprocă pură.

„Față de ce“-ul dă unul din aspectele de realitate a lumii. Putem adăuga de la noi oricâte relații abstracte, de comparație, de egalitate etc., dar relațiile există în lume. Ba încă multe din relațiile abstracte n-au rigoarea adevărată a relativelor; de pildă relația de comparație — mai bun, mai mare — nu conduce la un corelativ precis, căci un munte, cu exemplul lui Aristotel, este totuși mai mare decât mulți alții, iar cineva e „mai bun“ decât mulți alții, în timp ce corelatele reale sunt precis determinate.

Iar corelația este totul la relative; corelația va fi — cu o a doua descriere a relativelor, după cea laxă, de început, pe baza căreia relativele doar „țineau“ unul de altul — însuși sensul lor de existență. Capul, de pildă, spune Philopon (*op. cit.*, p. 100 recto), chiar și tăiat rămâne cap, pe când tatăl ca tată n-are existență decât în relație cu fiul. Nu este deci vorba de o „punere în relație“, cum gândim prea des astăzi relativele, ci de o *stare* de relație, pe care „față de ce“-ul o exprimă în echilibrul ei dat.

(Este ca în gluma cunoscută: care e trotuarul de vizavi? Și mai degrabă acest vizavi te ajută să înțelegi relativele aristotelice decât „punerea“ în relație, care, negreșit, e deosebit de fecundă pentru gândire, dar în același timp

destrămătoare pentru ideea de relație, deoarece face ca totul să devină „relativ" și ca relativitatea să nu mai însemne, până la urmă, nimic.)

În acest sens este interesant de văzut ce fel de relații apar în cadrul tabelelor de relative alcătuite de comentatori. Olympiodor dă un astfel de tabel (*op. cit.*, p. 99 a ediției), potrivit căruia ar exista zece tipuri de relative pe bază de: 1) identitate; 2) inegalitate (de exemplu dublul față de jumătate); 3) superioritate sau dominație (cel ce comandă față de cei comandați); 4) judecată sau analiză (cunoașterea este a cunoscutului); 5 influență (cauza acționează asupra efectului); 6) participație; 7) naștere; 8) așezare (dreapta față de stânga); 9) nesimetrie (pe când relația de simetrie putea apărea încă de la așezare); 10) raportarea la gen (relația față de gen a speciilor). Cel puțin jumătate din aceste relații sunt de ordinul realului, nu al gânditului.

Dar, fie reale, fie gândite, relativele sunt prinse, la Aristotel, într-o reciprocitate dată. Ca și ordinea mărimii, cea a relativelor ține de lumea devenitului, nu a devenirii. De aici problema deosebit de interesantă pe care o ridică Aristotel în a doua jumătate a capitolului: dacă e un caracter propriu relativelor, după cele de a fi corelative și convertibile, sau chiar o dată cu aceasta, să fie simultane. Relația nu se face; lucrurile nu „intră" în relație și nu le „punem" în relație decât în chip suplimentar; ele *sunt* în relație. Și dacă sunt așa, ele o fac, sau ar trebui s-o facă, în instantaneitate, ca fiind simultane. Așa se constată de cele mai multe ori, spune Aristotel. Totuși rămân unele cazuri când unul din termenii corelativi apare drept anterior celuilalt.

Aici vine astfel locul în care, de la simpla problemă a relativelor, Aritotel se angajează în marea dezbatere de mai târziu a idealismului. Iar el e realist (cum va fi un

realist materialist), căci obiectul cunoscut precedă și face posibilă cunoașterea; la fel cum obiectul sensibil precedă și face posibilă nu numai senzația, dar chiar ființa înzestrată cu sensibilitate. Totuși, dincolo de această constatare, comentatorii greci apără ideea de simultaneitate a relativelor aparent împotriva lui Aristotel însuși), arătând că, în măsura în care e vorba de obiect *cunoscut*, realul respectiv e totuși simultan cu faptul cunoașterii, iar sensibilul ca „sensibil" cu senzația.

În definitiv, relația ca „față de ce?" trimitea de la început realul dat la termenul pe care acesta pretindea să-l preceadă; deci ca fiind relativ realul nu-l precede. Amândouă tezele, atât cea aristotelică, cât și interpretarea comentatorilor, se dovedesc astfel de la sine înțelese, unul în spiritul realismului de bun simț, celălalt în spiritul semanticii elementare. Pagina de aici nu ar fi deci de o deosebită încărcătură filozofică dacă Aristotel n-ar aduce exemplul neașteptat, de ordin speculativ, al cvadraturii cercului. Căci, spune el, cvadratura cercului nu e cunoscută, deci ca obiect de știință *precedă* într-un fel cunoașterea. Dar ce înseamnă că obiectul științei există fără știință (de pildă că temele matematicii există fără gândire matematică), ce sens are o asemenea existență „eidetică" — va spune cândva filozofia — e o problemă pe care aristotelismul o lasă aici deschisă.

Și la fel lasă el deschisă problema finală a capitolului, dacă unele substanțe, respectiv unele substanțe secunde, nu sunt și ele relative la ceva. Fiind vorba despre substanțe secunde, de ordin general deci, problema e, poate, solidară, într-un fel, cu cea a conținutului eidetic de cunoaștere. Iar soluția pe care o încearcă pentru substanță Aristotel — dacă nu vezi în chip determinat corelativul substanței (al mâinii în general, de pildă, sau al capului

în general, pe care le poți identifica în ce sunt, fără să identifici ale cui sunt ele), atunci ele nu sunt relative —, soluția aceasta nu i se pare nici filozofului de natură să curme dezbaterea.

Capitolul relativelor se încheie astfel cu redeschiderea problemei lui „față de ce", care, e drept, împerechează lucrurile și structurează oarecum lumea, dar rămâne o întrebare pentru ce nu se știe și ce nu se vede încă.

Capitolul al 8-lea

FELUL DE A FI ȘI CALITATEA (CE FEL? DE CE FEL ANUMIT?)

Acumulările cantitative — spunem astăzi — sfârșesc prin a da un fel de a fi, o nouă realitate în sânul realității. La rândul lor, relațiile și structurările la care duc ele întregesc acest fel de a fi. Calitatea și felul de a fi nu puteau deci fi luate în cercetare decât *după* capitolul mărimii și cel al relativelor.

Mai mult încă decât substanța, mărimea sau relativele, calitatea stă sub întrebare. Căci dacă spui: substanță, mărime, relative, indici ceva determinat din sânul realității, existențe reale și posibile, sau măcar aspecte din existență; pe când, dacă spui „calitate", nu indici nimic determinat. Calitatea denumește tocmai felul de-a fi *așa* al fiecărui lucru, adică felul lor diferit. Spunând calitate, recunoști că fiecare lucru e *altfel*, cu felul lui de a fi. Nu poți deci ascunde că, departe de a numi ceva unitar prin calitate, califici tocmai diversitatea lucrurilor; ca atare, singurul sens unitar al termenului este de a fi o întrebare; ce fel sunt lucrurile? care e felurimea lor? Calitatea

denumește ireductibilul lucrurilor, într-un sens incalificabilul lor. De aceea ea nu e decât o întrebare — una neutralizată însă de nevoia generalității categoriale.

Există totuși *feluri* ale felului de a fi, și de aceea descrierea de ordin *general* a calităților e cu putință. În această prezentare, pe care o numeam fenomenologică și care nu poate fi decât fenomenologică la capitolul calitate — spre deosebire de relație, care se poate „construi", sau de cantitate, unde matematicile au putut construi și ele —, Aristotel găsește, în spusele oamenilor, patru tipuri de calitate. Ar putea fi mai multe, va spune el la urmă, dar acestea sunt principalele din sânul rostirii. Calități, sau mai degrabă feluri de a fi, sunt: caracterele și dispozițiile, de o parte; capacitățile sau înzestrările, la oameni și lucruri, de alta; apoi stările sau procesele din lucruri și înrâuririle lor înăuntru și în afară; în sfârșit, forma exterioară și figura lucrurilor.

Ca și la mărime, este un act de curaj speculativ și unul de probitate să încerci o descriere a tipurilor de calitate. Modernii nu se mai simt datori să descrie până la capăt conceptele generale, atunci când le folosesc: un Hegel invocă, la începutul *Logicii* sale, calitatea, fără însă a pleca de la „ce am spune", în fond, despre ea și prin ea, ci operând cu ea pur și simplu. Aristotel nu operează dialectic, e drept, cu ideea de calitate, dar o istorisește așa cum este. Făcând astfel, el pune în lumină, după mărime și relație, încă un aspect din devenitul realității, în speță ceea ce s-a împlinit într-un fel de-a fi specific.

Despre felurile de a fi ale felului de a fi, adică despre cele patru tipuri de calități, Philopon spune că ne sunt înfățișate după o anumită ierarhie: 1) calitățile sufletești (caracter și dispoziție); 2) cele ținând de o capacitate naturală; 3) cele pe bază de acțiune și efect, presupunând

înzestrările de la punctul 2; și 4) cele privitoare la înfățișarea exterioară a lucrurilor, în timp ce primele trei tipuri indicau calități de fond (*op. cit.*, p. 105 recto).

Este, fără îndoială, ceva sugestiv și aici, chiar dacă lucrul e spus cu sens didactic. Într-adevăr, dacă te întrebi în ce planuri de realitate cauți felul de-a fi al lucrurilor, față de ce pui întrebarea: de ce fel este? atunci vei admite că se poate face un soi de clasificare a „ce fel“-urilor.

Întâi, te poți întreba care e felul de a fi al oamenilor, ce naturi umane au ei sau ce dispoziții și orientări trecătoare; de aici exemplele lui Aristotel, care privesc doar pe oameni și mai mult calitățile sufletești, cum spune Philopon: caracterul de a fi știutor, de a fi virtuos, dispoziția sau starea ce ți-o dau căldura și frigul, sănătatea și boala.

În al doilea rând, te poți întreba de ce fel sunt atât oamenii, cât și lucrurile de astă dată în înzestrarea lor naturală; și atunci vei vorbi, cu Aristotel, de oameni cu bună înzestrare fizică sau oameni predispuși la boală ori la sănătate, ca și de lucruri ce au în ele duritatea sau moliciunea; așadar, o anumită înzestrare, naturală încă.

În al treilea rând, te poți întreba de ce fel sunt efectele și înrâuririle produse, fie în lucruri, fie asupra noastră, de stările și procesele lucrurilor ele însele; și de aci calitățile de înrâurire sau, dacă e vorba de ceva trecător, simplele înrâuriri disparente. În lucruri există dulceață sau albeață, căldură sau răceală; și chiar dacă, așa cum spune Olympiodor (*op. cit.*, p. 126), caldul încălzește, pe când albul nu albește, așadar, chiar dacă la unele înrâurirea e asupra simțurilor noastre, pe când la altele e una intrinsecă, toate sunt de numit calități de înrâurire. Iar astfel de calități sunt nu numai în lucruri, ci și în suflet, precum nebunia sau irascibilitatea, care sunt rezultate ale unor efecte durabile: căci și ele, sau mai ales ele, arată „de ce fel“ sunt oamenii.

În sfârșit, întrebarea: ce fel sunt lucrurile? poate purta asupra înfățișării lor exterioare, și atunci vom avea forma și figura. Forma, ne spun comentatorii, e pentru făpturile vii, pe când figura e și pentru cele moarte, în particular pentru obiectul geometriei. După moderni, ar fi locul aci să se vorbească despre „structură" și diferențele calitative pe bază de structură. Dar suntem, cu Aristotel, la începutul lucrurilor, și este admirabil să vezi cum dă el nume de început („figură") și întruchipare originară problemelor, pe care le va regăsi — dacă le va regăsi filozofic întotdeauna — abia speculația târzie. Chiar probleme aparent naive, ca aceea dacă rarul și desul, asprul și netedul sunt calități, sau mai degrabă țin de simpla așezare a părților, au în ele ceva subtil; căci prefigurează trecerea modernă a cantității în calitate. Iar constatarea unui Simplicius (*op. cit.*, p. 274) cum că triunghiul nu e peste tot triunghi, în timp ce dulcele e peste tot dulce — calități amândouă după Aristotel — poartă, în naivitatea ei, asupra unei probleme pe care modernii n-o regăsesc întotdeauna.

Acum, din întrebarea „ce fel"? se desprind limpede cele două aspecte, pe care Aristotel știa să nu le confunde: calitatea și felul de a fi al lucrurilor. Căci întrebarea: ce fel? te trimite, pe de o parte, la calitate, pe de alta, la calificat; la felul de a fi în el însuși și felul de a fi *în ceva*, denumit după calitatea respectivă sau în consonanță cu ea. De aceea nici nu era potrivit să se spună „calitate" categoriei aristotelice în joc. El spune „fel de a fi", și trebuie lăsat termenul în echivocul lui originar.

Rămâne, în descrierea ce se întreprinde, să ni se spună care este caracterul propriu felului de a fi. Dacă la substanță era capacitatea de a primi contrarii, la mărime egalul și inegalul, la relative corelativitatea, aici vor fi: asemănarea și neasemănarea. Iar acum e limpede că mai degrabă

e vorba despre lucrurile calificate decât despre calități în capitolul acesta. Căci, într-adevăr, calitățile nu „seamănă“ una cu alta, pe când *prin* calități lucrurile de un anumit fel seamănă unele cu altele.

Este ceea ce, de altfel, accentuează și ultimul alineat — anume că e vorba de realități calificate sau de „specii particulare“, mai degrabă decât de calități — de vreme ce în ele însele, ca genuri, unele feluri de a fi pot fi, în fapt, simple relative. Cum se face însă că un același lucru ține și de calitate și de relativ, că deci poate cădea sub mai multe categorii, nu trebuie să ne mire. Ar fi de mirare, dimpotrivă, ca realitatea, care e spusă în zece feluri, să nu fie spusă așa, înzecit, cu *fiecare* din exemplarele ei.

Capitolul al 9-lea

CELELALTE CATEGORII

Primele patru categorii sunt simple — spun comentatorii greci —, celelalte șase sunt compuse. O arătase Olympiodor în tabelul său (vezi, mai sus, pp. 70–71); o repetă, o dată cu alții, Philopon (*op. cit.*, p. 105 verso). Locul și momentul ar rezulta din compunerea substanței cu mărimea; acțiunea și înrâurirea dintr-a substanței cu calitatea; poziția și posesiunea din compunerea substanței cu relativele.

Dar e artificial și van. Dacă sunt *zece* feluri de a se spune ale lui „este“, respectiv ale realității, nu se pot admite rostiri compuse alături de cele simple. Toate trebuie să fie simple și toate sunt originare. În speță, au în ele originaritatea întrebării, iar așa cum prin: cine? cât? față de ce? ce fel? s-a deschis orizontul categorial al substanței, al mărimii, al relativelor și al felului de a fi, tot așa prin unde? se deschide orizontul locului (nu spațiul, ci locul

dat), prin când? al momentului (nu timpul cel vast, ci timpul dat iarăși), prin ce face? ce pricinuiește? orizontul acțiunii, prin ce suferă? cel al înrâuririi, prin cum? cum stă? cel al modalității și poziției, iar prin ce are? orizontul posesiunii.

Întocmai primelor trei de după substanță, categoriile acestea ne apar ca fiind ale realității *devenite*, poate cu excepția acțiunii și a înrâuririi: locul e spațiul atins, momentul e timpul împlinit, chiar înrâurirea este efectul suferit, poziția e așezarea obținută și posesiunea este asupra lucrului stăpânit. Singură acțiunea ar rămâne să pună în joc procese (într-un sens și înrâurirea, ca „adaptare" progresivă), iar nu produse. Dar e paradoxul acțiunii, cel puțin al celei *productive*, cum pare a fi cea gândită de Aristotel, de a fi dincolo de procesul ei: în produsul ei (cum este, în civilizația tehnică de astăzi, mașina, care devine ceva „mort" dacă nu dă un produs anumit, măcar forță).

Pentru ultimele șase întrebări, respectiv categorii, Aristotel a socotit că nu mai trebuie multe lămuriri. El n-a înțeles să releve, în acest capitol, decât că acțiunea și înrâurirea admit drept ceva propriu ceea ce nu se potrivea *total* nici unei alte categorii, anume faptul de a fi (nu de a avea, ca la substanță) contrarii și faptul de a admite gradații. Căci acțiunile pot fi contrarii, ca și înrâuririle, iar amândouă admit un mai mult sau mai puțin.

Comentatorii vor analiza și ultimele sale categorii; uneori vor observa lucruri de preț, ca Olympiodor (*op. cit.*, p. 132), care arată că înrâurirea poate fi de două feluri, împlinitoare și distrugătoare (nu începe toată problema modernă a „adaptării" de aci, de la înrâurirea formativă?); dar ei nu fac astfel decât treabă de epigoni, ca homerizii care umplu locurile goale ale *Iliadei*. Așa este tratatul lui

Aristotel, neîmplinit. Trebuie să te oprești acolo unde s-a oprit Aristotel.

Capitolul al 10-lea

OPUȘI

Dar tratatul aristotelic nu se oprește aci. El dezbate în continuare câteva teme, doar aparent disparate: așa-numitele post-predicamente. De ce? Fiindcă ele reies firesc din descrierea categoriilor.

Dacă natura categoriilor reflectă pe cea a realităților, unde apare o lume a devenirii, cu substanța în principal, și o lume a devenitului, cu celelalte categorii, atunci *modalitățile generale* ale devenirii și devenitului sunt ele însele de ordinul categoriilor. Modalitățile acestea sunt: 1) opoziția, atât în cadrul devenirii, cât și al devenitului; 2) anteriorul, numai la devenire; 3) simultanul, numai la devenit: 4) mișcarea, principiul intim al devenirii însăși.

Nu mai e vorba, cu aceste concepte generale, de categorii propriu-zise. De ce? *Pentru că ele nu mai răspund la întrebări specifice*. Este, poate, aici o confirmare a întemeierii încercate mai sus pentru categorii, ca întrebări fundamentale.

Nu orice concept mai general, sau chiar general la extrem, este o categorie. Pentru Aristotel, „identitatea", de pildă, nu e o categorie specială (ar ține de: calitate), oricât de universal e faptul acesta — relevat de Platon în *Sofistul*, unde identitatea reprezintă un gen suprem — că orice lucru și gând trebuie să fie identic cu sine. „Opoziția", atât de generală și ea, ca și „mișcarea", nu sunt categorii; nu răspund unei întrebări directe. Chiar virtualul și actualul, care joacă un rol atât de însemnat la Aristotel, nu vor fi categorii. Fără a fi închis, cum pare, tabloul

categoriilor stă sub o *limitare* deschisă, pur și simplu pentru că întrebările fundamentale sunt limitate.

Dar dacă nu sunt categorii, opușii, anteriorul, simultanul și mișcarea sunt unelte conceptuale în edificarea categoriilor și, ca rang de universalitate, întocmai lor. Locul lor aci ar fi chiar indirect, dacă într-adevăr este vorba în tratat despre „genurile supreme", cum era cazul la Platon sau la presupusul pitagoreic Archytas (care ar fi scris un tratat cu conținut foarte apropiat de cel aristotelic). Cu atât mai mult e locul lor aci, unde ele sunt implicate direct.

În frunte este de pus modalitatea *opoziției*, căci ea se întâlnea sau era urmărită în toate categoriile: în cazul „propriului" fiecăreia, Aristotel se întreba dacă nu-i e ceva caracteristic categoriei respective să fie sau să aibă contrarii. La substanță era deci vorba de contrarii; într-un fel și la cantitate; la relative se întâlnea o opoziție specifică, a corelativelor; la calități se întâlnea o alta, a caracterului posedat și a privațiunii. Care este atunci natura opoziției? — Iar așa cum a întreprins o fenomenologie a categoriilor, Aristotel întreprinde acum una a conceptelor generale ce le explică pe ele.

Opozițiile, întâi, se distribuie atât potrivit cu devenirea, cât și cu devenitul categoriilor, cum arătam. Primul tip de opoziție este cel al relativelor, care sunt înghețate în reciprocitatea lor: este opoziția din sânul devenitului, de soiul „dublu și jumătate", de pildă, sau „cunoaștere și cunoscut". Ființa lor constă în relația lor stabilă.

Al doilea tip de opoziție, în schimb, cel al contrariilor, ține de lumea devenirii, cum am văzut iarăși. Aristotel îi descrie formele variate, unele aparent rigide (ca la contrariul de prezență unică, albul în zăpadă, caldul în foc), ceea ce nu împiedică să fim totuși, cu contrariile, în lumea devenirii, cum o va arăta confruntarea ce urmează.

Al treilea tip de opoziție, privațiunea și caracterul posedat, poate fi privit ca împărțindu-se între lumea devenirii și a devenitului. Căci Aristotel însuși spune în capitolul de față:

pe deasupra, în cazul contrariilor este posibil ca, subzistând primitorul, să aibă loc o trecere de la un contrar la altul...

spre a adăuga mai jos:

în schimb, în cazul privațiunii și al posesiunii de caracter, este cu neputință... Căci, dacă de la posesiune de caracter la privațiune se produce o transformare, de la privațiune la caracter e cu neputință...

Așadar, într-o direcție încape devenire (de pildă văzătorul poate orbi, cel cu păr chelește), pe când de la privațiune de caracter la posesiune nu mai încape devenire. Într-o jumătate este devenire, în rest devenit.

În sfârșit, al patrulea tip de opoziție, care e cel al contradicției, respectiv al afirmației și negației, reprezintă mai degrabă o opoziție logică decât una ontologică, cel puțin în versiunea de aici. Totuși, i se poate da chiar și aici un înțeles ontologic, arătându-se că, în ultimă instanță, devenirea și devenitul ele însele nu pot fi în același timp.

Există, așadar, opoziții statice și opoziții dinamice. Opoziția figurează peste tot în categorii, dar e după firea categoriilor. Fie că ele doar primesc opoziția, ca substanțe, sau că au unele aspecte opuse, sau, în sfârșit, că sunt opuse ele însele, categoriile se împletesc cu lumea vastă a opușilor.

Capitolul al 11-lea

CAZUL PARTICULAR AL CONTRARIETĂȚII

La opoziția contrarie, din lumea devenirii, se petrec însă unele lucruri deosebite, care merită să fie menționate.

Contrariile nu au întotdeauna nume și determinare stabilă. Atât de vast este procesul de devenire, la ele, încât se poate întâmpla ca sub un același nume să apară, în cele din urmă, o contrarietate. În *Etica nicomahică*, Aristotel arătase că virtutea este *o mijlocie*: curajul se opune lipsei de curaj, lașității, ca și propriul său exces, temeritatea oarbă. Virtutea înseamnă măsură. Dar așa fiind, capetele rămân capete: excesul în minus nu se opune mai puțin excesului în plus, și iată astfel, sub un același nume (de exces, de rău), o opoziție care în întregul ei de exces va fi totdeodată în opoziție cu mijlocia măsurii.

Există o subtilă complexitate, în lumea opoziției contrare, tocmai pentru că ea ține de devenire. Pe când opozițiile statice (a relativelor, a privației) sunt determinate, cele dinamice se diversifică până la paradox, răul putând fi contrar răului. Iar complexitatea aceasta se vede și din a doua parte a capitolului, unde fiecare termen contrar își are viața proprie, alungă pe celălalt și, dacă uneori există în același gen cu opusul său, alteori apare într-un gen contrar, ba chiar poate sfârși prin a crea el însuși un gen.

Nu e, poate, „logic" să fie așa. Dar Aristotel dovedește încă o dată că nu descrie o lume sistematică, ci pe cea reală a vorbirii, gândirii și lucrurilor. Sau mai degrabă: dovedește că nu construiește, ci descrie pur și simplu.

Capitolele al 12 și al 13-lea

ANTERIOR ȘI SIMULTAN

Două ordini ontologice fiind de descris, cea a devenirii și cea a devenitului, este firesc să ni se dea conceptul sau măcar criteriul general al fiecăruia: anterioritatea

pentru ordinea devenirii, simultaneitatea pentru cea a devenitului.

Le înfățișăm, așadar, solidar, cum și reies din descrierea lui Aristotel, și vom releva cât de adânci sunt problemele ce se pot desprinde de aici. Există o anterioritate de timp, o anterioritate în implicația de existență a unui lucru de către celălalt, o anterioritate de ordine și (trecând peste anterioritatea axiologică, de prețuire a ceva) o anterioritate de cauzație. La acestea comentatorii adaugă o nouă formă de anterioritate, la fel de interesantă în principiu, cea de natură, opusă celei „pentru noi" (de pildă, unii comentatori neoplatonicieni spun că „prin natură", substanțele secunde primează, dar că „pentru noi" primează cele sensibile).

E un întreg univers de speculații posibile în acest tablou; dar Aristotel trece simplu mai departe, căci el doar descrie ce este și ce se spune. De altfel, el dă precădere primei anteriorități, celei în timp, poate pentru că — vom spune — are de dat socoteală aci despre lumea devenirii reale, iar nu a desfășurărilor logice (cum ar fi cazul cu implicația de existență, cu anterioritatea de ordin și cu anterioritatea de cauză).

Anterioritatea în timp trebuie cu atât mai mult pusă pe prim plan cu cât simultaneitatea din lumea devenitului se va defini tocmai ca geneză în „același" timp. Dar Aristotel descrie și aci *mai mult* decât îi trebuie și vorbește astfel despre o simultaneitate prin natură, ca a relativelor, care se opune atât anteriorității de implicație, cât și celei de cauzație; sau despre o simultaneitate de coordonare, opusă anteriorității de ordine. Este atâta probitate, atâta supunere la obiect, ca și atâta bogăție de sugestii în descrierea lui Aristotel, încât nu poți regreta că micul său tratat își iese din matcă; adevărul aristotelic este al

lucrului — este unul de mirare în fața lucrului —, nu al gândului sistematizator cum va fi la Kant.

Capitolul al 14-lea

MIȘCAREA

Ajungem astfel la post-predicamentul mișcării, pe care mai târziu și un Kant se simțea dator să-l ia în considerare la capătul categoriilor. E ceva de generalitate maximă în cazul mișcării, iar Engels va putea rosti vorba celebră că materia e *de la început* înzestrată cu mișcare. Dar deși de ordinul acesta de universalitate, mișcarea nu reprezintă totuși o categorie pentru Aristotel (de altfel nici pentru Kant). Explicația am și dat-o: mișcarea nu răspunde la o întrebare fundamentală.

În schimb, Aristotel o ia explicit în considerare — aci, în tratatul său de logică și ontologie, nu numai în cel de *Fizică* — și îi face fenomenologia, cu o descriere impresionantă deopotrivă în bogăția și concentrația ei.

Mișcarea este cheia oricărei deveniri; ea nu putea lipsi în explicitarea categoriilor, ce se împart între devenire și devenit. Dar la Aristotel mișcarea nu este, ca la moderni, un de la sine înțeles. Ea este specii, anume șase: naștere-pieire, creștere-scădere, prefacere (alteritate) și schimbare de loc. Sunt doar șase mișcări, spune Olympiodor (*op. cit.*, p. 146); căci mișcarea nu e decât *în* substanță (naștere-pieire) sau în cele *din* substanță (de exemplu creșterea și scăderea au loc în mărimea substanței), în calitate (alteritatea) și, în sfârșit, în cele *din jurul* substanței ori privitoare la substanță (deplasarea).

Se poate spune și altceva decât o face justificarea, și de astă dată scolastică, a lui Olympiodor. Relevând ca încă un act de probitate tentativa lui Aristotel de a da

socoteală *total* de mișcare, este de subliniat ce complexă variație de mișcări descrie el astfel.

Întâi, sunt în joc nașterea și pieirea, mișcarea fiind astfel privită ca și *din afară*, în lumea făpturilor reale. Unele apar, altele dispar, fiecare făptură este, la rândul ei, supusă apariției și dispariției în timp, iar înregistrarea acestor evenimente constituie acel tip de devenire pe care o putem numi, larg, istorică. Este vorba de mișcarea din istoria naturii, iar sub acest semn al nașterii și pieirii — firește cu urmărirea condiționării lor — ai putea spune că poate fi inclusă și istoria omului ori a societății. Așadar, un prim tip de mișcare este cea *istorică*.

Creșterea și scăderea vor aduce, în al doilea rând, un tip de mișcare biologică, unde nu mai e vorba de înregistrarea, oarecum din afară, a celor ce apar și dispar, ci de procesele ce se întâmplă în lucruri ele însele. În plus — chiar dacă Aristotel nu s-a gândit la așa ceva —, în locul acesta din tabloul său încape și ceva din tipul de mișcare pe care îl vor urmări, târziu după Aristotel, matematicile. Căci e vorba de direcții contrare ale mișcării, oarecum de o algebră a ei, cu plus și cu minus; după cum va fi vorba, cu acest tip de mișcare, de universul matematic al variabilelor. Deci iată un al doilea tip de mișcare, cea *biologic-matematică*.

Un al treilea tip de mișcare, pătrunzând de astă dată și mai adânc, până la chimistul făpturilor, este cel al prefacerii, al alterității, spune limba greacă. Modernii nu mai au un cuvânt atât de cuprinzător, în schimb au universul de prefaceri al chimiei. Iar anticii, fără să posede chimia, o prefigurau într-un fel, așa încât am cuteza să spunem că un al treilea tip de mișcare este cea *chimică*.

În sfârșit, ultima mișcare, deplasarea, este cea tipică fizicii, așa cum se va constitui mai târziu cu Galilei și Newton, dar într-un sens și fizicii antice, cu viziunea ei,

a deplasărilor pe o linie sau, a celor desăvârșite, în cerc. Iar aceasta este mișcarea luată în considerație o dată cu translațiile, vibrațiile și rotațiile din fizica matematică, așa încât pentru a doua oară vom regăsi matematicul și vom spune că avem, cu ultima mișcare, timpul: *matematic-fizical*.

Toate acestea nu sunt în capitolul aristotelic, firește. Dar n-ar putea fi ele adevărul lui mai adânc? Iar a doua jumătate a capitolului începând de la:

Luată în chip absolut, mișcarea este contrară stării pe loc...: vine să verse în capitolul mișcării toată problematica post-predicamentelor, o dată cu „opoziția“ (și implicit cu ea: anterior, posterior și simultan), ca și cum gândul lui Aristotel ar vrea să se rezume singur și încheie.

Capitolul al 15-lea

POSESIUNEA
(CE ARE?)

Dar nu numai gândul asupra post-predicamentelor, ci și cel asupra categoriilor își cere o încheiere.

S-a putut spune foarte bine că acest ultim capitol, cu revenirea lui la o categorie izolată, și încă una săracă și discutabilă, cum e posesiunea, nu poate fi decât un penibil adaos; e vorba, de altfel, în el doar de câteva exemplificări ale posesiunii aruncate aci ca și la întâmplare. Dar se poate spune la fel de bine și dimpotrivă: că — după trecerea anilor și sedimentarea gândurilor — ultima pagină din tratat a devenit perfect concludentă și adânc semnificativă

E curioasă această categorie a posesiunii, pe care aproape nimeni dintre moderni n-a reluat-o și care de altfel pare, la început, să privească doar omul. Dar „a avea“ este

rostit permanent, în vorbire; este verbul auxiliar, de aceeași tărie cu a fi și nespus mai răspândit în uz decât a deveni sau a se face. Dacă tratatul *Categoriilor* a vorbit despre feluritele sensuri în care se spune „este", nu trebuie el să pună în lumină și sensurile lui „are"?

Iar fără s-o spună limpede, Aristotel dovedește aci că „are" se întinde peste aproape întreaga arie a lui „este". Comentatorii vechi și noi relevă că *a avea* privește, aici, și substanța, și cantitatea, și calitatea, și relația și locul; că deci ar putea acoperi aproape întreg tabloul categorial. În orice caz, dacă adâncești puțin exemplele de aci, vezi că ele ar putea să nu fie chiar întâmplătoare.

Întâi, este vorba despre calitățile și proprietățile pe care le *are* omul (stare, dispoziție, proprietate), dar pe care le pot avea și lucrurile; apoi, despre mărimea (înălțime etc.), pe care o *au* atât omul, cât și lucrurile; mai departe, despre ceea ce *avem*, întâi exterior (haina), în al doilea rând aderent (inelul), în al treilea rând organic (mâna); mai departe, despre ceea ce *au* lucrurile interior, dar în realitate exterior (cum are vasul vinul), ca și despre ceea ce *au* oamenii, după părerea lor, intim, și totuși la fel de superficial, ca în cazul vasului: proprietatea, bunul posedat.

Este semnificativă trecerea aceasta aritotelică de la primul sens de „proprietate" (caracter, relevat la început, care califică cu adevărat omul și lucrurile în ceea ce sunt), la ultimul sens de proprietate, ca posesiune de bunuri, care nu numai că nu califică omul, dar a venit adesea să-l descalifice.

Iar la capătul acestor sensuri ale lui „a avea" — poate nu întâmplătoare, ci subtil ierarhizate — vine sensul acela liber, vast, figurat și atât de primejdios în echivocul lui de *a avea o ființă umană*. Aristotel spune: bărbat și femeie: dar ar fi putut spune sclav și stăpân (căci și sclavul „are" un stăpân), prieten ce are un prieten, dușman ce

are un dușman — și ar fi deschis astfel un orizont categorial pentru întreaga istorie a omului.

Eventual, unii ar putea indica și alte feluri de posesiune... încheie Aristotel. Căci lumea lui *„are"*, ca și lumea lui „este", a cărei descriere primul o acoperă și încheie, este limitată, dar deschisă.

Despre interpretare

Traducere, cuvânt înainte, note și comentariu
de
CONSTANTIN NOICA

Cuvânt înainte

După traducerea principalelor comentarii antice, în limba greacă, la Categorii *(partea I din* Organon*), în speță cele ale lui Porfir, Dexip și Ammonius*[1]*, înfățișăm în lucrarea de față singurele două comentarii grecești păstrate la* Despre interpretare, *partea a doua a operei aristotelice.*

Este vorba de comentariul aceluiași Ammonius (ce a trăit în secolele al V-lea–al VI-lea p. Chr.*) și cel al lui Stephanus din Alexandria (secolul al VII-lea* p. Chr.*). Pe Stephanus l-am tradus în întregime, în timp ce din comentariul lui Ammonius, prea întins, nu am tradus decât aproximativ un sfert, ceea ce însă ar putea reprezenta partea cea mai originală a interpretării.*

Este demn de menționat că Ammonius a fost, alături de Porfir desigur, printre puținii comentatori greci cunoscuți în Evul Mediu latin, lucrarea sa fiind tradusă și, mai târziu, tipărită în câteva rânduri. O traducere în manuscris avea să fie folosită de Toma d'Aquino, al cărui comentariu la Despre interpretare *(întregit în 1496 de Cajetanus) a fost renumit de-a lungul Evului Mediu latin, dar nu-și merita celebritatea, poate, decât prin remarcabila lui claritate, altminteri fiind aproape întru totul tributar lui*

---

[1] *Comentarii la „Categoriile" lui Aristotel*, Editura Academiei, București, 1968.

Ammonius. Același lucru se poate spune, în parte, și despre comentariul de mai târziu al lui Pacius.

Pe comentatorii medievali — ca și, firește, interpretările moderne mai adâncite — traducătorul de aici i-a consultat pentru interpretarea sa. I s-a părut însă că, alături de interpretările literale ale anticilor și medievalilor, trebuie încercată și una mai largă, din perspectiva culturii europene, poate chiar din cea a tematicii puse în joc de gândirea logică de azi.

Toate traducerile întreprinse deschid, în fapt, către marele comentariu al lui Alexandru din Afrodisia la Analiticele prime, *comentariu a cărui traducere urmează a fi publicată, ca o a treia etapă în prezentarea răsunetului avut de* Organon *în lumea greacă. Gândul Stagiritului s-a păstrat aici, probabil, mai nealterat decât în lumea arabă și cea latină. De aceea și punem sub ochii cititorului român toate aceste texte, care, oricât de scolastice par uneori, au în ele și naivitatea și adâncimea unei gândiri originare.*

Pentru textul lui Stephanus nu am găsit și probabil nu există nici o traducere. Pentru traducerea în limba noastră din Ammonius, am consultat pe cea latină a flamandului Moerbeke, din secolul al XIII-lea. Ca și în cazul Categoriilor, *am tradus din nou și am pus în frunte textul comentat,* Despre interpretare. *Traducerea noastră fiind literală — spre a justifica interpretările — va fi în chip firesc mai greoaie decât cele curente, în particular decât cea atât de clară a lui Mircea Florian.*

CONSTANTIN NOICA

Tratatul
Despre interpretare
al lui Aristotel

1

Mai întâi trebuie stabilit ce este un nume și ce este un verb, apoi ce sunt o negație, o afirmație, o enunțare și o rostire. 16a

Ceea ce apare în glas este un semn al celor ce sunt în cuget și ceea ce este în scris, al celor din glas. Iar după cum nici cele scrise nu sunt aceleași pentru toți, la fel nici cele glăsuite nu sunt aceleași; în schimb cele pentru care toate acestea sunt dintru început semne reprezintă stări de cuget, aceleași pentru toți, iar lucrurile pentru care cele din urmă sunt similitudini — dintru început sunt aceleași. Dar despre acestea s-a vorbit în scrierea *Despre suflet*; căci ele țin de altă lucrare. După cum în cuget gândul este lipsit uneori de adeverire sau falsitate, alteori însă trebuie dintru început să-i revină una din acestea, la fel este și în glăsuire; ce e fals și ce e adevărat poartă asupra îmbinării și diviziunii. Așa fiind numele înseși și verbele se aseamănă cu gândul fără îmbinare și diviziune, ca de pildă cel de „om" sau cel de „alb", când nu li se adaugă ceva; căci ele nu sunt încă nici ceva fals, nici ceva adevărat. Iar ca dovadă a acestui lucru: chiar și „capra-cerb" înseamnă ceva, însă nu e nici adevărată nici falsă, dacă nu i se adaugă faptul de a fi sau nu fi, în chip simplu sau după timp.

2

Numele este o glăsuire semnificativă pe bază de convenție, fără indicație de timp, în care nici o parte izolată nu este semnificativă; căci, în cuvântul „Kallippos", „(h)ippos" nu semnifică nimic prin el însuși, ca în expresia de „kallos (h)ippos" [cal frumos][1]. Într-adevăr, nu aidoma ca la numele simple se petrec lucrurile la cele compuse; căci în acelea, partea nu e nicidecum semnificativă, în acestea din urmă însă tinde să fie, dar nu desprinsă din ceva, așa cum, în „epaktrokeles" [vas de pirat], „keles" nu semnifică prin el însuși ceva. Pe de altă parte numele este prin convenție, căci nici unul dintre cuvinte nu există prin natură, ci doar ca semn, sunetele sălbatice, ca ale fiarelor, indicând și ele ceva, dar nici unul dintre ele nefiind nume.

„Non-om" nu este un nume. Într-adevăr, nu există (nici n-ar putea exista) nume în legătură cu ceea ce trebuie să denumească el; căci nu e vorba nici de o rostire, nici de o negație. Fie el așadar nume nedeterminat, deoarece revine deopotrivă oricărui lucru, existent ori inexis-
16b tent. Cât despre „al lui Filon" sau „lui Filon" și cele asemenea lor, ele nu sunt nume, ci cazuri [oblice] ale numelui. Rostul acestor formulări este, în alte privințe, legat de nume; numai că, împreună cu „este", „era" sau „va fi", ele nu exprimă adevărul ori falsul, pe când numele o face statornic. De pildă, „al lui Filon este" sau „nu este" nu exprimă nici adevărul, nici falsitatea.

3

Verb este cuvântul care, semnificând în plus timpul și neavând nici o parte desprinsă semnificativă, este

[1] Parantezele pătrate sunt ale traducătorului.

statornic semn al celor spuse despre altceva. Afirm că semnifică în plus timpul, „sănătatea" fiind nume, iar „însănătoșește"[2] verb; căci semnifică în plus faptul de a se petrece acum. Și el este statornic semn al celor spuse despre altceva, respectiv al celor spuse despre un subiect sau ca fiind într-un subiect.

[În schimb], pe „nu însănătoșește" și „nu îmbolnăvește"[3] nu le numesc verbe; ele semnifică în plus timpul, e drept, și statornic sunt spuse cu privire la ceva, însă pentru diferența aceasta nu e instituit un nume. Să le numim „verbe nedeterminate", fiindcă sunt spuse în chip indiferent, atât pentru ce este, cât și pentru ce nu este. Deopotrivă însă „a însănătoși" sau „va însănătoși" nu sunt verbe, ci o derivare a verbului; iar ele se deosebesc de verb, în măsura în care acesta semnifică în plus timpul prezent, pe când celelalte pe cel înconjurător.

Verbele enunțate, luate ca atare, sunt nume și semnifică ceva (căci cel care vorbește își fixează gândirea prin ele, iar cel care ascultă e reținut de sensul lor), dar ele nu semnifică încă dacă lucrul este ori nu; căci nici „a fi" nici „a nu fi" nu este semn al lucrului, chiar dacă spui „este" pur și simplu. Într-adevăr, în el însuși nu reprezintă nimic; însă indică în plus o sinteză, pe care fără componente nu o poți concepe.

4

Rostirea este o glăsuire semnificativă și convențională, în care unele dintre părți sunt semnificative izolat, ca parte de vorbire însă, nu ca afirmație sau negație. Spun că, de pildă, „om" înseamnă ceva, dar nu înseamnă faptul

[2, 3] Traducerea schimbă întru câtva înțelesul verbului grec, pentru a păstra sugestia gramaticală a lui Aristotel.

că el este sau nu este; totuși va fi o afirmație sau o negație dacă i se adaugă ceva. În schimb, o singură silabă din cuvântul „omul" nu înseamnă nimic, cum nici în cuvântul „șoarece" „șoa" nu înseamnă ceva, ci este doar o glăsuire. În cele compuse partea înseamnă, este drept, ceva, dar nu prin ea însăși, cum s-a arătat mai sus.

17a Orice rostire însă este semnificativă, nu ca instrument firesc al cugetului, cum s-a arătat, ci prin convenție. Dar nu oricare este enunțiativă, ci doar aceea căreia îi revin adeverirea și neadeverirea. Însă nu le revin tuturor; de pildă rugămintea este o rostire, dar nu e nici adevărată, nici falsă. Așadar cestelalte feluri de rostire trebuie lăsate deoparte, căci cercetarea lor este mai potrivită retoricii și poeticii; acum este vorba de teoria rostirii enunțiative.

5

O primă rostire enunțiativă este afirmația, alta negația; toate celelalte sunt una prin compunere. Pe de altă parte e necesar ca orice rostire enunțiativă să fie alcătuită din verb sau un caz [o inflexiune] al verbului; și într-adevăr, dacă la „om" nu se adaugă „este", „era", „va fi" sau ceva de acest fel, nu se obține încă o rostire enunțiativă. Cum se face însă că reprezintă un singur lucru, iar nu mai multe, formularea „viețuitor pedestru biped"? Căci doar nu prin faptul că vorbele sunt alăturate se capătă unitatea. Dar revine altei scrieri să spună acest lucru. Cât despre rostirea enunțiativă, ea este ceva unitar fie când indică un singur lucru, fie când e una prin conexiune, pe când mai multe sunt cele care indică mai multe lucruri iar nu unul, sau cele nelegate. Așadar numele sau verbul urmează să fie socotite o simplă vorbă, întrucât nu se poate spune că se exprimă, prin pronunțarea lor, ceva ca un enunț — fie că e în joc o întrebare, fie că nu —, ci vorba respectivă însăși indică numai ceva de la sine. Dintre aceste

[feluri de rostire], una este enunțarea simplă, ca de pildă enunțarea a ceva despre ceva sau a ceva tăgăduit despre ceva, o alta este compusă din primele, cum ar fi o rostire anumită dintru început compusă. Iar enunțarea simplă este o glăsuire semnificativă despre ce revine sau nu revine unui lucru, după diferențierea timpurilor.

6

Afirmația este o enunțare a ceva despre ceva. Negația, în schimb, este enunțarea desprinderii a ceva de ceva. Dar, întrucât se poate enunța și existentul ca inexistent, și inexistentul ca existent, și existentul ca existent, și inexistentul ca inexistent, iar pentru timpurile străine de prezent la fel, s-ar putea întâmpla ca tot ce a afirmat cineva să fie negat și tot ce a negat să fie afirmat — așa încât este evident că există o negație opusă oricărei afirmații și o afirmație oricărei negații — așa fiind, să numim opoziția aceasta contradicție, afirmația și negația fiind opusele în joc. Spun că enunțarea a ceva despre ceva se opune celei ce tăgăduiește același lucru, însă nu în chip omonim; și spun toate cele de același soi spre a preîntâmpina obiecțiile sofistice.

7

De vreme ce unele dintre lucruri sunt universale, altele singulare (numesc universal ceea ce prin firea sa este enunțat cu privire la mai multe, iar singular ceea ce nu 17b
se enunță așa, precum „om“ este dintre cele universale, „Callias“ dintre cele singulare); și de vreme ce e necesar să se spună că ceva revine ori nu, fie unuia dintre cele universale, fie unuia dintre cele singulare; dacă se spune în chip universal că-i revine ceva și că nu-i revine înseamnă că enunțările vor fi contrare. Spun că se fac enunțări despre universal în chip universal, ca de exemplu „orice

om e alb", „nici un om nu e alb". Când însă [enunțările
se fac] despre cele universale, dar nu în chip universal,
ele înseși nu sunt contrare; doar cele pe care le indică ele
pot fi uneori contrare. Prin a se enunța neuniversal de-
spre cele universale, înțeleg rostiri ca „există om alb", „nu
există om alb"; căci omul fiind ceva universal, n-a fost
17a luat în chip universal în enunțare; într-adevăr, „orice"
[ca adjectiv] nu semnifică universalul, ci doar că îl ia în
chip universal. Însă a enunța universalul în chip univer-
sal — nu duce la ceva adevărat, în cazul predicatului; căci
nu va fi adevărată nici o afirmație în care universalul se
enunță în chip universal la predicat, ca de pildă „orice
om este orice viețuitor". Declar deci că se opune în chip
contradictoriu afirmației negația care redă ceea ce e „în
chip universal", când e vorba de același lucru, ca nefiind
în chip universal, de exemplu „orice om este alb — nu
orice om este alb", „nici un om nu e alb — există om alb";
însă [se opun] în chip contrar afirmația universalului și
negația universalului, de exemplu „orice om este alb" —
„nici un om nu e alb" sau „orice om este drept" — „nici
un om nu e drept". Nu e posibil ca acestea să fie simul-
tan adevărate, pe când opusele lor se întâmplă uneori să
fie adevărate simultan pentru un același lucru, ca de exem-
plu „nu orice om e alb" și „există om alb". Așadar la toa-
te contradicțiile celor universale, luate în chip universal,
e necesar ca una din părți să fie sau adevărată sau falsă,
precum la toate câte au loc în cazul celor singulare, de
exemplu la „Socrate este alb" — „Socrate nu este alb";
17b în schimb în cazul celor universale care nu sunt luate în
chip universal, nu întotdeauna una este adevărată, cea-
laltă falsă. Căci este în același timp adevărat să se spună
„câte un om e alb", „câte un om nu e alb" [„există om
nealb"], și la fel „câte un om nu e frumos" și „câte un
om e frumos" [sau „există om frumos"]. Iar dacă e urât
înseamnă și că nu e frumos; și dacă devine înseamnă și
că nu este. Lucrul ar putea părea la prima vedere absurd,

deoarece „există om nealb“ pare a semnifica în același timp și că „nici un om nu e alb“; ultima [enunțare] însă nu semnifică același lucru, nici nu e necesar simultană cu prima.

Este pe de altă parte evident și că o singură negație aparține unei singure afirmații, căci negația trebuie să nege același lucru pe care îl enunță afirmația și să-l desprindă de un același, fie de unul dintre cele singulare, fie de unul 18a dintre cele universale, și s-o facă în chip universal ori nu. Spun aceasta ca de exemplu: „Socrate este alb — Socrate nu este alb.“ Dacă însă se tăgăduiește altceva, iar nu un același lucru, despre un altul, atunci nu e vorba de rostirea opusă, ci de una diferită de prima. În schimb lui „orice om e alb“ [îi e opusă] „nu orice om e alb“, iar lui „câte un om e alb“, „nici un om nu e alb“; însă lui „există om alb“ [îi e opusă] „nu există om alb“.

Am arătat faptul că, așadar, unei singure afirmații i se opune în chip contradictoriu o singură negație și care anume sunt ele; de asemenea, faptul că cele contrarii sunt diferite, și care anume sunt ele; și că nu orice contradictorie e adevărată sau falsă, și pentru ce anume, precum și când e adevărată ori falsă.

8

Afirmația, ca și negația, dacă enunță un lucru despre unul singur, e una singură, fie că e vorba de ceva universal luat în chip universal, fie că nu; de exemplu „orice om este alb — nu orice om este alb“, „există om alb — nu există om alb“, „nici un om nu e alb — câte un om e alb“, în cazul că albul semnifică un singur lucru. Dacă însă e pus un singur nume pentru două lucruri, atunci la cele la care nu este vorba de un singur lucru nu este o singură afirmație, nici o singură negație; de pildă, dacă s-ar rândui numele de „tunică“ pentru „cal“ și pentru „om“,

[enunțarea] că „există tunică albă“ nu e o singură afirmație, după cum nici negația ei nu e una. Căci acest lucru nu se deosebește întru nimic de a spune: „există cal și om alb“ ; iar aceasta nu se deosebește întru nimic de a spune că „există cal alb și există om alb“. Dacă deci numele semnifică mai multe și dacă există mai multe lucruri, atunci e evident că și prima [enunțare] semnifică fie mai multe, fie nimic; căci un om nu e cal. Așa încât nici la acestea nu e necesar ca o contradictorie să fie adevărată, cealaltă falsă.

9

În cazul lucrurilor ce sunt și au fost, e necesar ca afirmația sau negația să fie sau adevărată, sau falsă, iar în cazul celor universale luate ca universale, întotdeauna una este adevărată, cealaltă falsă, ca în cazul celor singulare, după cum s-a spus; în schimb în cazul celor universale care nu sunt spuse în chip universal, lucrul nu e necesar. S-a vorbit și despre acestea. Dar în cazul celor singulare și viitoare, nu e la fel. Căci dacă orice afirmație și negație sunt sau adevărate, sau false și dacă e necesar ca orice lucru să existe sau să nu existe, atunci, dacă cineva ar spune că un lucru va fi, altul însă nu ar spune la fel, neapărat unul dintre ei ar spune adevărul, de vreme ce orice afirmație și negație sunt sau adevărate, sau false. Într-adevăr nu vor exista simultan amândouă lucrurile în asemenea cazuri. Căci dacă e adevărat de spus că un lucru e alb sau nu e alb, e necesar să fie alb ori nu, și dacă este alb sau nu, atunci era adevărat să afirmi sau să negi; iar dacă nu este așa, greșești, și dacă greșești înseamnă că nu este așa, astfel încât neapărat sau afirmația, sau negația este adevărată ori falsă. Prin urmare [ar rezulta că] nimic nu este, nici nu se petrece la întâmplare, sau nu are loc una

din două la întâmplare — nici că va fi, nici că nu va fi —, ci ambele sunt cu necesitate, nu una din două, care s-ar fi întâmplat. Căci adeverește sau cel ce afirmă, sau cel ce neagă. Altminteri s-ar putea deopotrivă ca lucrul să se ivească și să nu se ivească; într-adevăr „una din două la întâmplare“ nu se petrece sau nu se va petrece mai degrabă așa sau altfel. Pe deasupra, dacă un lucru este alb 18b
acum, era adevărat să se spună dinainte că va fi alb, așa încât era adevărat întotdeauna să se spună, despre unul oarecare dintre cele ivite, cum că este sau va fi. Dacă însă era întotdeauna adevărat să se spună că este sau va fi, nu e cu putință ca acest lucru să nu fie, acum ori în viitor. Iar ceea ce nu poate să nu se ivească e cu neputință să n-o facă; ceea ce e cu neputință să nu se ivească trebuie să se ivească. Așadar, toate cele ce urmează să fie s-ar ivi cu necesitate. Ca urmare, nimic din două nu ar fi la întâmplare, nici n-ar exista întâmplare; căci dacă încape întâmplare, nu e necesitate. De altfel nici nu ar fi cazul să spui că nici una din două nu e adevărată, nici „va fi“ nici „nu va fi“. Căci mai întâi, afirmația fiind falsă, negația nu [ar fi necesar] adevărată, iar aceasta din urmă fiind falsă, s-ar putea întâmpla ca afirmația să nu fie adevărată. Și apoi, dacă e adevărat să spui despre ceva că e alb și mare, trebuie ca amândouă să-i revină ca atribute; iar dacă e adevărat să spui că îi vor reveni mâine, atunci îi vor și reveni mâine. Dacă însă nu e adevărat nici că „va fi“, nici că „nu va fi“ mâine, atunci înseamnă că nu va avea loc una din două la întâmplare, ca de exemplu o bătălie navală; căci ar trebui ca bătălia navală atât „să aibă loc“ mâine, cât și „să nu aibă loc“.

Dar cele de mai sus și altele de acest fel sunt fără nici o noimă. În orice afirmație și negație, fie în cazul celor universale spuse în chip universal, fie în cazul celor singulare, ar fi necesar ca, dintre opuși, unul să fie adevărat, celălalt

fals, iar nici unul din doi, în cele ce se ivesc, să nu fie la întâmplare, ci toate să fie și să se ivească cu necesitate. Ar rezulta că nu ar mai trebui nici să chibzuiești, nici să te odihnești ca și cum, dacă faci așa, va fi așa, iar dacă faci altfel, va fi altfel. Nimic nu se împotrivește ca, într-al zece-miilea an de acum, unul să fi spus că avea loc un lucru, altul că nu va avea loc, astfel că în chip necesar una din cele două spuse să fi fost adevărată. Nu creează de asemenea nici o deosebire faptul că s-au rostit alternativele contradicției ori nu; căci e evident că așa se petrec lucrurile, chiar dacă cineva nu a afirmat iar un altul nu a negat; într-adevăr, prin faptul de-a afirma ori nega nu înseamnă că un lucru va fi ori nu va fi, chiar dacă s-a făcut afirmația cu zece mii de ani înainte, sau în orice timp.
19a Astfel încât, dacă lucrul era făcut să devină adevărat, în întregul timpului, era necesar ca el să se petreacă, iar fiecare din cele petrecute era întotdeauna astfel încât să se petreacă cu necesitate. Căci ceea ce pe drept spune cineva că va fi nu poate să nu se petreacă. Iar despre ceea ce s-a petrecut, era adevărat întotdeauna să se spună că va avea loc.

Dacă însă în fapt acestea sunt cu neputință — într-adevăr noi vedem bine că există un început al celor ce urmează să fie, atât pornind de la o hotărâre cât și de la o faptă, și mai vedem că, în cele ce nu sunt neîncetat în act, există deopotrivă posibilitatea de-a fi și de-a nu fi, acolo unde se întâmplă să fie amândouă, și putința de a fi și de a nu fi, prin urmare și de a se ivi și a nu se ivi; și dacă multe ne apar lămurit ca fiind așa, ca de exemplu că această tunică poate să fie tăiată și să nu fie tăiată, ci mai întâi să se uzeze, iar de asemenea și să nu fi fost tăiată căci nu i s-ar întâmpla să se uzeze mai înainte dacă nu era posibil să nu fie tăiată, ceea ce se întâmplă și în cazul altor lucruri considerate sub raportul posibilității; — așa fiind,

este evident că nu toate sunt, nici nu se petrec cu necesitate, ci la unele e indiferent care din două se întâmplă, și nu e mai mult adevărată afirmația decât negația, la altele în schimb este mai mult [adevărată] și de cele mai numeroase dăți una din ele, deși se întâmplă să se petreacă și o altă posibilitate, prima nu.

Este așadar necesar ca existentul să fie, atunci când este, și inexistentul să nu fie, atunci când nu este. Dar nu e necesar ca orice existent să fie, nici ca inexistentul să nu fie. Căci nu e același lucru [să spui că] orice existent este cu necesitate când este și că este pur și simplu cu necesitate. Deopotrivă în cazul inexistentului. Iar în cazul contradicției e același fel de a vorbi. E necesar ca orice să fie sau să nu fie și să fie în viitor ori să nu fie; dar nu e necesar ca cel care le-a deosebit să specifice pe una din ele. Spun de exemplu că trebuie să aibă loc mâine o bătălie navală sau să nu aibă loc, dar nu că va avea loc neapărat mâine o bătălie navală, nici că nu se va petrece; e necesar doar să se petreacă sau să nu se petreacă. Astfel încât, de vreme ce rostirile sunt deopotrivă adevărate după cum sunt lucrurile, este evident că, pentru toate câte se comportă astfel încât orice s-ar întâmpla se pot întâmpla și contrariile, e necesar să se comporte la fel și contradicția. E ceea ce se întâmplă la cele ce nici că „sunt“ întotdeauna, nici că „nu sunt“ întotdeauna. Căci la acestea, neapărat că o parte a contradicției e adevărată ori falsă, nu bineînțeles această parte ori cealaltă, ci oricare din ele la întâmplare, și e mai apropiată de adevăr una din ele, dar 19b
nu încă adevărată ori falsă. Astfel încât, negreșit nu în chip necesar, pentru oricare afirmație și negație dintre cele ce se enunță, una e adevărată cealaltă falsă; căci nu întocmai ca la cele ce există se petrec lucrurile, în cazul celor ce nu există dar pot să fie și să nu fie, ci așa cum s-a spus.

10

Întrucât afirmația semnifică altceva, cu privire la altceva care este fie un nume, fie ceva fără nume, și pe de altă parte întrucât ce este în afirmație trebuie să fie unic și despre un lucru (ce sunt numele și non-numele s-a spus mai sus; căci pe „non-om" nu-l socotesc nume propriu-zis, ci nume nedeterminat, iar nedeterminatul semnifică și el, într-un sens, ceva unic, la fel cum și „a nu însănătoși" nu e verb, ci verb nedeterminat), orice afirmație și negație va consta sau din nume și verb, sau din nume nedeterminat și verb. Însă fără de verb nu e nici o afirmație sau negație; căci „este" sau „va fi" sau „era" sau „se ivește" și toate cele de acest soi sunt verbe pe baza celor stabilite: ele semnifică în plus timpul. În primul rând afirmația și negația vor fi așa: „există om" — „nu există om", apoi „există non-om" — „nu există non-om", iar la fel „orice om există" — „nu există orice om", „orice non-om există" — „nu există orice non-om". Iar în ce privește timpurile lăturalnice, la fel. Însă atunci când există enunțul suplimentar, ca un al treilea, opozițiile sunt spuse în două feluri. De pildă, în „omul este drept", pe „este" îl socotesc a alcătui un al treilea în sânul afirmației, fie că e [socotit] nume sau verb. Așa încât din acest motiv vor fi în joc patru [enunțuri], dintre care două se vor comporta față de afirmație și negație, în ce privește ordinea, ca privațiile, pe când două, nu. Vreau să spun că „este" se alătură fie lui „drept" fie lui „non-drept", tot așa și la negație. Vor fi deci patru. Vom înțelege cele spuse pe baza propozițiilor: „omul este drept", negația ei „omul nu este drept"; „omul este non-drept", negația ei „omul nu este non-drept"; căci aici „este" și „nu este" se alătură lui „drept" și lui „non-drept". Ele așadar, așa cum se spune în *Analitice*, sunt într-astfel rânduite. La

fel se comportă lucrurile chiar dacă afirmația este a unui nume universal, ca în „orice om este drept". Negația ei este „nu orice om este drept". „Orice om este non-drept — nu orice om este non-drept." Numai că pot să nu fie laolaltă adevărate cele așezate în diagonală; însă uneori se întâmplă să fie. Aceste perechi, așadar, se opun, însă apar și alte două opoziții, dacă se adaugă ceva pe lângă non-om ca subiect. „Non-omul este drept — non-omul nu este drept", „non-omul este non-drept — non-omul nu este non-drept." Mai multe opoziții decât atâtea nu 20a
vor fi. Iar ele, desprinse de cele dintâi, vor reprezenta ceva în sine, ca punând în joc numele de non-om. La propozițiile unde „este" nu se potrivește, ca în cazul lui „însănătoșește" sau „plimbă", la acestea [verbul] se folosește, astfel pus, ca și cum ar fi adăugat „este", ca de exemplu „orice om însănătoșește" — „nu orice om însănătoșește", „orice non-om însănătoșește" — „nu orice non-om însănătoșește". Căci nu trebuie spus „non-orice om", ci „nu", negația, trebuie alăturat cuvântul de „om". „Orice" nu semnifică universalul, ci semnifică în chip universal. Și lucrul e evident din următoarele opoziții: „omul însănătoșește" — „omul nu însănătoșește", „non-omul însănătoșește" — „non-omul nu însănătoșește". Căci acestea se deosebesc de primele prin faptul că nu sunt universale, așa încât „orice" și „nici unul" nu semnifică în plus decât că fie afirmația, fie negația numelui este universală. În ce privește celelalte cazuri, trebuie spuse aceleași lucruri.

De vreme ce propoziției „orice viețuitor este drept" îi este opusă negația ce declară că „nici un viețuitor nu este drept", este evident că ele niciodată nu vor fi simultan adevărate pentru un același caz, pe când cele opuse lor vor putea fi cândva, ca de exemplu „nu orice viețuitor e drept" și „există un viețuitor drept". Însă ele se implică: cea [care spune că] „orice om este non-drept"

implică pe „nici un om nu este drept", iar „există un om drept" pe cea opusă primei, cum că „nu orice om este non drept"; căci e necesar să fie unul anumit. E evident însă că și în cazul celor singulare, dacă se face negația adevărată față de întrebare, este adevărată și afirmația. De pildă, oare Socrate e înțelept? Nu. Atunci Socrate e non-înțelept. Însă în cazul celor universale nu este adevărată cea spusă în chip asemănător, ci e adevărată negația, de exemplu: „Oare orice om e înțelept? Nu. Deci orice om e non-înțelept." Dar aceasta e fals. Ci e adevărată „nu orice om e înțelept". Însă aceasta e opusă [contradictorie], pe când cealaltă este contrară.

Opusele pe bază de nume și verbe nedeterminate, ca de exemplu în cazul non-omului sau al non-dreptului, ar putea părea ca un fel de negative față de nume și verb. Dar nu sunt; căci întotdeauna negația trebuie să adeverească ori nu, pe când cel care spune „non-om" nu adeverește sau neadeverește mai mult, ci o face mai puțin decât cel care spune „om", în cazul că nu se adaugă ceva. „Orice non-om este drept" nu semnifică același lucru cu nici una din cele [de mai sus], nici opusul ei, „nu orice non-om este drept"; în schimb „orice non-om este non-drept" semnifică același lucru cu „nici un non-om nu este drept".

20b Schimbându-se între ele numele și verbele, se semnifică același lucru, ca de exemplu „este alb omul" și „omul este alb". Căci dacă nu e același înțeles, ar fi mai multe negații ale aceluiași lucru. Însă se arătase că pentru unul, e una singură. Într-adevăr pentru „este alb omul" negația este „nu este alb omul"; pentru „omul este alb", dacă ea nu e aceeași cu „nu este alb omul", atunci negația va fi sau „non-omul nu este alb", sau „omul nu este alb". Numai că una este negația lui „non-omul este alb", alta cea a lui „omul este alb", așa încât ar fi două pentru una.

Faptul așadar că preschimbând numele și verbul se obține aceeași afirmație și negație este evident.

11

A afirma și a nega un singur lucru despre mai multe, sau mai multe despre unul singur, în cazul că lucrul indicat ca alcătuit din mai multe nu e ceva unitar, nu reprezintă o singură afirmație, nici o singură negație. Spun „unu", nu în sensul că e în joc un singur nume fără ca să fie unitar ceea ce e alcătuit din mai multe astfel, omul se întâmplă să fie și viețuitor, și biped, și sociabil, dar se produce și ceva unitar din acestea; în schimb, din „alb", din „om" și din „a umbla" nu [se produce] ceva unitar. Ca urmare, dacă nu se produce o singură afirmație, nu s-ar enunța ceva unitar despre acestea, iar formularea ar fi una însă afirmațiile mai multe; la fel ar fi dacă [le-ai enunța] pe acestea despre un singur lucru: iarăși ar fi mai multe. Dacă deci întrebarea, una de ordin dialectic, reclamă un răspuns — fie pentru întreaga propoziție, fie pentru una din părțile contradicției, în cazul că rostirea interogatorie este o parte a unei singure contradicții —, răspunsul nu ar putea fi unul față de părți, căci nici [nu a fost] una întrebarea, chiar dacă el este adevărat. Dar s-a vorbit în *Topică* despre acestea. Iar în același timp este evident că întrebarea în esența lucrului nu este de ordin dialectic: trebuie să fie îngăduit cuiva să aleagă, din întrebare, oricare parte a contradicției dorește să ateste. Ci este cazul ca acela ce pune întrebarea să determine dacă omul, de pildă, trebuie socotit așa ori altfel.

Întrucât unele lucruri sunt enunțate [ca atribute] laolaltă, predicatul format din cele enunțate separat făcând una, pe când altele nu, se pune întrebarea care poate fi deosebirea? Cu privire la om este adevărat să se spună

separat „vieţuitor“ şi „biped“, dar şi acestea ca făcând
una: de asemenea „om“ şi „alb“, şi ele ca făcând una. Însă
dacă e vorba de „curelar“ şi „bun“, nu se poate spune şi
„curelar bun“. Căci dacă din faptul că fiecare e adevărat
ar rezulta ca şi ambele să fie laolaltă, atunci ar reieşi multe
spuse fără noimă. Într-adevăr, cu privire la om este ade-
vărat şi „om“ şi „alb“, astfel că [ar fi] şi întregul. Din nou,
dacă e adevărat albul el însuşi, atunci e adevărat şi între-
21a gul, astfel încât vom avea „alb om alb“, şi aşa la nesfâr-
şit. La fel, fie „muzician alb“, care are sens; dar şi acestea
[pot fi] îmbinate în numeroase feluri la nesfârşit, iar în
plus dacă Socrate este Socrate şi om, atunci avem şi: „So-
crate este Socrate-om“, iar dacă este om şi biped omul
este şi „om-biped“.

Este deci evident că, dacă s-ar susţine că îmbinările se produc în chip absolut, ar urma să se spună multe lucruri fără noimă. Cum trebuie procedat, o vom spune îndată. Dintre predicate şi cele despre care ele se enunţă, toate câte se spun prin accident, fie despre acelaşi lucru, fie unul despre altul, nu vor da ceva unitar, ca de exemplu „omul este alb şi muzician“, fără ca „alb“ şi „muzician“ să fie una; căci ele sunt accidente amândouă ale unui aceluiaşi lucru. Nici chiar dacă ar fi adevărat să se spună că „muzicianul e alb“, nu va fi ceva unitar „muzician alb“; căci „muzicianul e alb“ prin accident, aşa încât „muzician alb“ nu va fi ceva unitar. Din acelaşi motiv nici „curelar bun“ nu e ceva unitar; dar „vieţuitor biped“ este, căci aici nu este ceva prin accident. La fel, nu sunt de unit nici toate câte subzistă în altul. De aceea nu sunt nici albul [spus] de mai multe ori, nici om cu vieţuitor sau om cu biped; căci vieţuitorul subzistă în om, ca şi bipedul. Dar este adevărat să se spună aşa ceva despre un lucru anumit şi în chip absolut, de pildă că un anumit om este om, sau despre un om alb că e om alb. Totuşi nu întotdeauna; ci în

cazul când, în ceea ce s-a adăugat, subzistă un termen opus care implică o contradicție, lucrul nu va fi adevărat, ci fals, ca de pildă când spunem că omul mort este om; doar când nu subzistă [așa ceva] e adevărat. Sau: când subzistă ceva, un lucru este statornic neadevărat, dar când nu subzistă, nu e statornic adevărat, ca de exemplu când spunem „Homer este ceva", respectiv poet. Dar înseamnă că el și este, sau nu? Căci pentru Homer se enunță prin accident că „este" : într-adevăr, se enunță „este" despre Homer în sensul că este poet, dar nu în sine. Prin urmare în toate enunțările [predicative] în care nu e contrarietate, în cazul că se pun definițiile în locul numelor și că ele sunt enunțate în sine și nu prin accident, în toate, ceea ce este va fi spus ca fiind adevărat și în chip absolut. În ce privește însă non-existentul, nu e adevărat să se spună, prin simplul fapt că el este luat în considerație, cum că este ceva; căci considerația asupră-i nu e că este, ci că nu este.

12

Acestea fiind precizate, trebuie cercetat cum se comportă între ele negațiile și afirmațiile lui „poate să fie" și „poate să nu fie", ale lui „se întâmplă" și „nu se întâmplă", și ale imposibilului și necesarului. Căci sunt în joc anumite nedumeriri. Într-adevăr, dacă e vorba de îmbinări, se opun între ele ca fiind contradictorii toate câte se rânduiesc potrivit cu „a fi" și „a nu fi", ca de exemplu pen- 21b
tru „a fi om" negația propriu-zisă este „a nu fi om", iar nu „a fi non-om" [care e o afirmație] și pentru „a fi om alb", negația este „a nu fi om alb", iar nu „a fi om non-alb". Căci dacă despre orice este adevărată sau afirmația sau negația, atunci ar fi adevărat să se spună că „lemnul", de pildă, „este om non-alb". Dacă însă este așa,

atunci la cele la care nu se adaugă „a fi" se petrece același lucru cu partea care ia locul lui „a fi", ca de exemplu pentru „omul umblă", negația nu va fi „non-omul umblă", ci „omul nu umblă"; căci nu e nici o deosebire să spui: „omul umblă" și „omul este umblând". Astfel încât, dacă e așa peste tot, atunci și pentru „poate să fie" negația ar fi „poate să nu fie", iar nu „nu poate să fie". Însă se dovedește că un același lucru poate și să fie și să nu fie; căci tot ce poate fi tăiat sau poate să umble poate și să nu umble și să nu fie tăiat. Iar rațiunea este că tot ce e astfel posibil nu e statornic în act, așa încât îi va reveni și negația: poate într-adevăr și să nu umble cel capabil să umble, și să nu vadă văzătorul. Dar e cu neputință ca despre un același lucru să se adeverească spusele opuse. Prin urmare, pentru „a fi posibil să fie" negația nu este „a fi posibil să nu fie". Căci rezultă din cele de mai sus: sau că simultan se spune și se refuză același lucru despre un același, sau că adaosurile pe bază de a fi și a nu fi sunt cele care produc afirmațiile și negațiile. Dacă primul lucru este cu neputință, atunci trebuie ales acesta din urmă. Prin urmare, negația lui „poate să fie" este „nu poate să fie". Același lucru se poate spune și despre „se întâmplă să fie"; căci și negația acesteia este „nu se întâmplă să fie". În cazul celorlalte se întâmplă în același mod, de exemplu în cazul necesarului și al imposibilului. Căci, după cum în cazurile de mai sus „a fi" și „a nu fi" erau adaosuri, pe când lucrurile-subiecte erau alb și om, la fel aici „să fie" și „să nu fie" devin subiecte, pe când „se poate" și „se întâmplă" sunt adaosuri; și la fel cum în cazul acelora „a fi" și „a nu fi" determină adevărul și falsul, acestea o fac pentru „a fi posibil" și „a fi imposibil". Cât despre negația lui „poate să nu fie", ea nu este „nu poate să fie", ci „nu poate să nu fie", iar a lui „poate să fie" nu e „poate să nu fie", ci „nu poate să fie". De aceea ar pu-

tea să pară că propozițiile „poate să fie" și „poate să nu fie" se implică una pe alta: căci un același lucru poate să fie și să nu fie; într-adevăr „poate să fie" și „poate să nu fie" nu par a-și fi contradictorii. Însă „poate să fie" și „nu 22a
poate să fie" niciodată nu sunt adevărate simultan despre un același lucru; căci ele se opun. Nici „poate să nu fie" și „nu poate să nu fie" nu sunt vreodată simultan adevărate despre un același lucru. La fel, și negația lui „e necesar să fie" nu este „e necesar să nu fie", ci „nu e necesar să fie"; iar a lui „e necesar să nu fie", „nu e necesar să nu fie". Și a lui „e imposibil să fie" nu este „imposibil să nu fie", ci „nu e imposibil să fie"; a lui „e imposibil să nu fie" este „nu e imposibil să nu fie". Și în general, așa cum s-a spus, „a fi" și „a nu fi" trebuie puse drept subiecte, iar acestea, [modalitățile], ce fac afirmația ori negația, trebuie rânduite lângă „a fi" și „a nu fi". Următoarele rostiri trebuie socotite a fi cele opuse: „e posibil — nu e posibil, se întâmplă — nu se întâmplă, e imposibil — nu e imposibil, e necesar — nu e necesar, e adevărat — nu e adevărat".

13

Și implicațiile se produc în ordine, în cazul propozițiilor astfel stabilite; într-adevăr, lui „poate să fie" îi urmează „se întâmplă să fie", iar aceasta se convertește cu prima, de asemenea „nu e imposibil să fie" și „nu e necesar să fie"; însă lui „poate să nu fie" și „se întâmplă să nu fie" le urmează „nu e necesar să nu fie" și „nu e imposibil să nu fie", iar lui „nu e posibil să fie" și lui „nu se întâmplă să fie", [le urmează] „e necesar să nu fie" și „e imposibil să fie", pe când lui „nu e posibil să nu fie" și lui „nu se întâmplă să nu fie" [le urmează] „e necesar să fie" și „e imposibil să nu fie". Se poate vedea din tablou ceea ce spunem:

poate să fie	nu poate să fie
se întâmplă să fie	nu se întâmplă să fie
nu e imposibil să fie	e imposibil să fie
nu e necesar să fie	e necesar să fie
poate să nu fie	nu poate să nu fie
se întâmplă să nu fie	nu se întâmplă să nu fie
nu e imposibil să nu fie	e imposibil să nu fie
nu e necesar să nu fie	e necesar să nu fie

Așadar „e imposibil“ și „nu e imposibil“ urmează lui „se întâmplă“ și „poate“, și lui „nu se întâmplă“ și „nu poate“, în chip contradictoriu, însă convertibil: căci lui „se poate să fie“ îi urmează negația lui „imposibil“, iar negației, afirmația; într-adevăr lui „nu poate să fie“ îi urmează „e imposibil să fie“: căci „e imposibil să fie“ este o afirmație, pe când „nu este imposibil“ o negație. Cât despre „e necesar“, trebuie văzut cum stau lucrurile cu el. Este evident că nu se comportă așa, ci contrariile sunt cele ce se implică, pe când contradictoriile își sunt străine. Căci negația lui „e necesar să nu fie“ nu este „nu e
22b necesar să fie“: se întâmplă ca amândouă să fie adevărate despre același; într-adevăr „e necesar să nu fie“ înseamnă și „nu e necesar să fie“. Pricina însă pentru care necesarul nu face consecuția în același mod cu celelalte se datorește faptului că imposibilul e redat contrar necesarului, având aceeași validitate. Căci dacă este imposibil să fie, e necesar ca acela nu „să fie“ ci „să nu fie“, iar dacă „e imposibil să nu fie“, acela „e necesar să fie“. Așa încât, dacă acelea sunt la fel cu „poate să fie“ și „nu poate“, ele se comportă pe bază de contrarietate, întrucât [nu] semnifică același lucru necesarul și imposibilul, ci, cum s-a spus, în chip răsturnat. — Nu cumva e imposibil să stea astfel lucrurile cu contradictoriile necesarului? Într-adevăr, „a fi necesar“ [implică] pe „a fi posibil“; căci dacă n-ar face-o, ar urma negația, fiindcă e necesar fie să

se afirme, fie să se nege. Așa încât, dacă nu e posibil să fie, e imposibil să fie; deci „imposibil să fie" este „necesar să fie", ceea ce e absurd. Dar în fapt, lui „poate să fie" îi urmează „nu e imposibil să fie", iar acestuia „nu e necesar să fie"; așa ar rezulta că a fi necesar este a nu fi necesar, ceea ce e absurd. Pe de altă parte, „e necesar să fie" nu urmează lui „poate să fie", și nici lui „e necesar să nu fie": într-adevăr acesteia se întâmplă să-i urmeze amândouă, pe când dacă dintre acestea una ar fi adevărată, n-ar mai fi adevărate acelea [împreună]. Căci simultan „poate să fie" și „să nu fie"; dacă însă e necesar să fie sau să nu fie, nu vor fi posibile amândouă. Rămâne deci că „nu e necesar să nu fie" urmează lui „poate să fie". Acest lucru este adevărat și în cazul lui „e necesar să fie". Căci de asemenea se produce contradicția ce urmează lui „nu e posibil să fie"; într-adevăr acesteia îi urmează „e imposibil să fie" și „e necesar să nu fie", a cărei negație este „nu e necesar să nu fie". Prin urmare și aceste contradictorii se implică în felul arătat, și nimic absurd nu rezultă din propozițiile astfel instituite.

S-ar putea pune problema dacă lui „e necesar să fie" nu-i urmează „poate să fie". Într-adevăr, dacă nu-i urmează înseamnă că va urma negația, anume „nu e posibil să fie"; iar dacă cineva ar zice că aceasta nu e contradictorie, ar spune în chip necesar că este contradictorie „poate să nu fie"; amândouă sunt false față de „e necesar să fie". Pe de altă parte, iarăși, se pare că un același lucru poate să fie tăiat și să nu fie tăiat, să fie și să nu fie, așa încât „e necesar să fie" ar însemna „se întâmplă să nu fie". Însă acest lucru e fals. E evident în fapt că nu orice e în stare să fie, sau să umble, poate și pe cele opuse, ci sunt unele la care lucrul nu e adevărat, îndeosebi cele ce n-au o capacitate pe bază de rațiune, cum de exemplu

focul este încălzitor printr-o capacitate nerațională. Capacitățile, așadar, însoțite de rațiune sunt cele ce duc la mai
23a multe [situații] și chiar la unele contrarii, pe când cele neraționale nu toate, ci, așa cum am spus, focul nu e liber să încălzească ori nu, nici toate celelalte câte sunt veșnic în act. Desigur că și unele capacități de ordin nerațional primesc simultan opusele. Dar acest lucru a fost spus în sensul că nu orice capacitate este a contrariilor, nici măcar toate câte sunt considerate ca ținând de aceeași clasă. Pe de altă parte unele capacități sunt omonime. Căci „posibilul“ nu este spus în chip simplu, ci o dată fiindcă e adevărat ca fiind în act, ca de pildă „capabil să umble“ fiindcă umblă, și în general capabil fiindcă dintru început este în act, aceea se spune că e posibil, pe când altă dată e posibil fiindcă ar putea fi în act, ca de pildă capabil să umble pentru că ar putea-o face. Iar aceasta din urmă capacitate figurează numai la cele ce se mișcă, pe când prima și la cele nemișcate. Pentru amândouă însă e adevărat să se spună că „nu le e imposibil să umble“ sau că „le este“, atât pentru cel care și umblă și e în act, cât și pentru cel doar capabil să umble. Așadar ce este capabil într-astfel, nu e de spus în chip adevărat despre ce e necesar pur și simplu, pe când celălalt este de spus în chip adevărat. Deci de vreme ce universalul urmează particularului, putința de-a fi urmează celui ce e necesar, dar nu oricare [putință]. Și într-adevăr, necesarul și non-necesarul sunt poate un principiu al tuturor, sau de a fi sau de a nu fi, iar celelalte trebuie considerate ca implicate de acestea.

Este de bună seamă evident, din cele spuse, că existentul pe bază de necesitate este în act, așa încât dacă cele veșnice sunt anterioare, atunci și actul este anterior puterii. Iar unele sunt acte fără a [mai] fi în putere, cum

sunt substanțele prime, pe când altele, cele care sunt anterioare prin natură, dar posterioare în timp, sunt în putere, în sfârșit altele nu sunt defel acte, ci doar puteri.

14

Mai întâi, este oare contrară negației afirmația, sau afirmației afirmația? este așa rostirea care declară că „orice om e drept“, față de rostirea care declară că „nici un om nu e drept“, sau: „orice om e drept“ față de „orice om e nedrept“? De pildă la „Kallias e drept — Kallias nu e drept — Kallias e nedrept“; care dintre acestea sunt contrarii? Căci dacă cele glăsuite urmează celor din gândire, iar dacă aci este contrară judecata contrariului, ca judecata „orice om e drept“ față de „orice om e nedrept“, atunci și în cazul afirmațiilor glăsuite e necesar să fie la fel. Dacă însă acolo nu e contrară judecata contrariului, atunci nici afirmația nu va fi contrară afirmației, ci va fi negația menționată. Astfel încât trebuie cercetat care fel de judecată adevărată este contrară judecății false, dacă e cea a negației sau cea care socotește că există contrariul. Iată ce vreau să spun. Există o anumită judecată adevărată pentru bine, cum că e bun, iar o alta falsă, cum că nu e bun, dar și o 23b
alta, cum că e rău. Care dintre acestea este în fapt contrară adevărului? Și de vreme ce este una, potrivit cu care din ele două va fi cea contrară? A socoti că judecățile contrare se determină prin faptul că sunt ale lucrurilor contrare este fals. Căci spre a spune pentru bine că este bun și pentru rău că este rău, o aceeași [enunțare], poate, este adevărată, fie că sunt mai multe [judecăți], fie că e una. Însă acestea [binele și răul] sunt contrare. Dar nu pentru că sunt ale unor lucruri contrare sunt [judecățile] contrare, ci mai degrabă prin faptul că sunt enunțate în chip contrar. Dacă în fapt există pentru bine o judecată cum că

este ceva bun, dar și o alta, că nu este bun, și dacă există altceva care nu-i revine nici nu-i poate reveni, atunci nu trebuie adoptată nici una dintre celelalte [judecăți], nici toate cele care socotesc că revine ceea ce nu revine, nici câte socotesc că nu revine ceea ce revine (căci ambele duc la nesfârșit de multe, atât cele ce socotesc că revine ce nu revine, cât și că nu revine ce revine), ci numai cele în care sălășluiește eroarea. Acestea însă sunt cele din care se desprind procesele devenirii. Iar procesele devenirii izvorăsc din opuși, așadar și erorile. Dacă deci binele este și bun și non-rău, iar primul lucru este prin el însuși, al doilea prin accident (căci i s-a întâmplat să nu fie rău), pe de altă parte dacă este mai adevărat pentru fiecare ce este prin sine, atunci și la fals se întâmplă ca la adevăr. Așadar că „binele nu e bun“ este fals pentru ceva ce există prin sine, pe când că „e rău“ este pentru ceva ce e prin accident. Înseamnă deci că e mai falsă pentru bine negația lui decât judecata contrariului. Însă pretutindeni cel mai grav greșește cel care adoptă judecata contrară; într-adevăr cele contrare fac parte dintre cele ce diferă cel mai mult cu privire la același lucru. Deci dacă una dintre judecăți e contrară, iar cea mai accentuat contrară este a negației, este evident că aceasta din urmă va fi contrară. În schimb că „binele este rău“ reprezintă o îmbinare; căci trebuie că presupunem de asemenea că binele nu este bun. În plus, dacă în celelalte cazuri lucrurile trebuie să fie așa, în cazul de față s-ar părea că s-a vorbit pe drept; căci sau peste tot [contrară] este negația, sau nu e nicăieri. La cele însă care nu sunt contrare, falsă este rostirea opusă adevărului, după cum greșește cel care socotește că omul nu e om. Dacă deci aceste [negații] sunt contrare, atunci își sunt și cele ale contradicției. În plus, la fel se comportă [judecata] că binele e bun cu cea că non-binele nu e bun și, pe deasupra, că binele nu e bun sau că non-binele e

bun. Așadar judecății adevărate care spune că non-bine-
le nu este bun, care să-i fie contrara? Într-adevăr, nu este
în fapt cea care spune că e rău; ele ar putea fi simultan
adevărate, însă niciodată adevărul nu e contrar adevăru-
lui; căci există ceva non-bun care să fie rău, așa încât se
întâmplă ca ele să fie simultan adevărate. Dar [nu e con-
trară] nici judecata că „nu e rău"; căci și aceasta e ade-
vărată; ar însemna deci că sunt și ele simultane. Rămâne
așadar că judecății „non-binele nu e bun" îi e contrară
cea că „non-binele este bun"; căci aceasta e falsă. Astfel 24a
încât și că „binele nu e bun" e contrar lui „binele e bun".
Este evident însă că nu va fi nici o deosebire, chiar dacă
adoptăm drept universală afirmația. Căci universal ne-
gativa va fi contrară, așa cum față de judecata care soco-
tește că orice ar putea fi un bine este bun, e contrară
„nimic dintre bunuri nu e bun". Într-adevăr că binele este
bun, în cazul că binele este universal, este aceeași cu ju-
decata care socotește că tot ce ar putea fi bine este bun;
însă aceasta nu se deosebește cu nimic de „tot binele este
bun". Iar la fel și despre non-bine. Așa încât, dacă în ca-
zul judecății lucrul stă astfel și dacă afirmațiile și nega- 24b
țiile din sânul glăsuirii sunt semne ale celor din cuget,
atunci e evident că și afirmației îi e contrară negația, anu-
me cea privitoare la un același lucru în chip universal,
precum pentru „orice bine e bun" sau „orice om este
bun", contrar este „nimic" sau „nici unul", iar contra-
dictoriu este: „nu orice" sau „nu oricine". Este însă evi-
dent că nu se întâmplă ca adevărul să fie contrar
adevărului, respectiv nici judecata și nici negația. Căci sunt
contrare cele privitoare la opuse, iar despre acestea de aci
se întâmplă ca ele să fie simultan adevărate. Însă rostiri-
le contrare nu se întâmplă să aparțină simultan unui ace-
luiași lucru.

Comentariu din perspectivă modernă la tratatul *Despre interpretare* al lui Aristotel de Constantin Noica

Dacă e privită în ea însăși, cartea lui Aristotel nu pare să mai spună multe omului de azi. Dacă însă e privită ca o carte de cultură, ea este, întocmai *Categoriilor*, nu numai o carte mare a umanității, ci și una de la care se poate începe neîncetat, deci la care trebuie să se revină neîncetat.

Sunt trei lucruri care se nasc în cărticica aceasta: gramatica, logica și semantica. Să lăsăm deoparte ultima, care n-a avut, până în zilele noastre, o carieră deosebită. Gramatica în schimb se naște limpede nu numai *în*, ci și *din* această carte: este istoricește cunoscut și consemnat faptul că reflexiunea gramaticală începe abia de la *De interpretatione*. Chiar dacă rudimente de gramatică existau dinainte și dacă Platon deosebea lămurit între nume (substantiv) și verb, cu o distincție de la care pleacă și opera de față, totuși abia aceasta avea să creeze obligația de a gândi gramatica drept o știință, cum vor face alexandrinii.

Dar o altă știință, mai prestigioasă, se năștea în *De interpretatione*, deși nu *direct* din ea, cum făcea gramatica: este logica. La prima vedere, opera n-ar părea să aibă titluri pentru așa ceva. În definitiv, este vorba de un tratat scris probabil mai târziu decât alte părți ale *Organon*-ului; este și cel mai puțin comentat dintre toate, ba chiar a putut fi socotit apocrif, de un exeget nu mai neînsemnat decât Andronicos, primul editor al corpusului aristotelic (din fericire numai de el). Pe de altă parte, nu poate

încăpea îndoială că abia *Analiticele*, cu descoperirea silogismului demonstrativ, sunt cele care au impus logica drept o mare noutate; Aristotel nici nu vorbește de „logică" (o va face întâi Alexandru din Afrodisia, la 500 de ani de la moartea filozofului), ci despre „analitică". Cu toate acestea îndrăznim a spune că *reflexiunea* logică este în *De interpretatione* — în ciuda proporțiilor lui reduse — mai largă decât în *Analitice*. Abia acum apare problematica logică în toată amploarea ei.

Logica, spunea Zeller[1], nu e tratată independent de către Aristotel, ci drept tehnica demonstrației științifice; de aceea accentul în ea cade pe silogism. — Dar în *De interpretatione* tocmai că logica este tratată independent. E *singurul* tratat, din cele șase ale *Organon*-ului, în care problematica logică apare în ansamblul ei și pentru ea însăși. În *Categorii* era vorba de prea mult, de ontologie; în *Analitice*, *Topică* și *Respingerile sofistice* este vorba de prea puțin până la urmă, anume despre forma de demonstrație și argumentație. Între desfășurarea întemeiată a lucrurilor și cea argumentată a gândurilor este loc pentru știința logosului, o știință care nu e a rațiunii de-a fi, λόγος τῆς οὐσία, nici a celei de-a dovedi, λόγος τῆς ἀποδείξεως, ci a rațiunii pure și simple, ca rostire legată, punere în rost — în termeni moderni, conectivitate.

Cap. 1 *Despre interpretare* începe tocmai cu tema *rostirii*, respectiv a logosului. Când Aristotel spune, în prima frază, că trebuie stabilit ce sunt: nume și verb, negație și afirmație, enunțare și rostire (λόγος), lucrurile trebuie luate răsturnat: trebuie să gândim ce este *rostirea*; apoi să arătăm că rostirea poate fi *enunțiativă* sau de alte feluri; că enunțarea se face pe bază de *afirmație* și *negație*; și că, la rândul lor, acestea implică în expresie propoziția des-

[1] În *Die Philosophie der Griechen*, vol. III, ed. a 3-a, 1879, p. 185.

fășurată, cu *verb* și substantiv, respectiv *nume*. Toate acestea deci — nume, verb, negație, afirmație, enunțare — sunt elementele punerii în rost, ale rostirii. Rostirea este esențialul și în ea constă obiectul logicii. Căci logos se numește nu doar vorbirea simplă, dar și vorbirea mai larg desfășurată: „argument“ (logos) se denumea, în epoca mai târzie, până și rezumatul pieselor de teatru, pus în fruntea lor, cu atât mai mult argumentul desfășurat în chip sigur. Iar logosul este argument în acest sens de gând înlănțuit desfășurat, iar nu neapărat argumentație.

Dacă logica se începe cu λόγοι și poartă până la capăt asupra lor — fiind o adevărată știință a discursului, în sensul secolului al XVII-lea francez —, ea nu rămâne una a „vorbirii“, căci elementele ei au o încărcătură de altă natură decât simpla „glăsuire cu sens“. Acest lucru știe să-l arate Aristotel, iarăși încă din primul capitol, spunând că tot ce glăsuim este simbol pentru stările de cuget, stări care, spre deosebire de glăsuiri, sunt aceleași la toți oamenii, pentru că sunt similitudini ale lucrurilor, aceleași. Având deci elemente cu o încărcătură „simbolică“ — aceasta înseamnă aci: de sens, de raportare la —, rostirile nu rămân simple discursuri ale omului, ci exprimă de-a dreptul reflectările în cuget ale discursului, adică ale înlănțuirii lucrurilor.

Cuvintele simple sunt, firește, neînlănțuite și par a exprima imaginea directă a unui lucru neînlănțuit el însuși; par a fi prinderea și fixarea în expresie a lucrului, fixat el însuși într-o clasă de a fi (substanță, calitate etc.). Dar *Categoriile* au venit să arate că, deși există zece clase pentru ceea ce este și deși clasa ca atare se dovedește stabilă, un cuvânt totuși nu exprimă ceva stabil: dacă e nume comun, exprimă tot ce stă sub o clasă, în varietatea mișcătoare a exemplarelor ei; dacă e nume propriu, încă exprimă varietatea stărilor unui subiect de denumire. Se

poate deci spune că orice cuvânt e cu legătură, în cadrul „sinonimei", cum ar fi, în termeni moderni, legătura conceptului cu exemplarele din sfera lui. — Dar *Categoriile* desfăşoară o asemenea legătură *internă* a cuvântului, iar acum este vorba de legătura dintre cuvinte, de rostiri, λόγοι. Foarte rar, în limba greacă, „logos" e folosit spre a exprima un cuvânt izolat. Cu pluralul mai ales, este vorba de cuvinte înlănţuite în discurs, de rostiri, nu de simple exprimări, iar despre primele, cum am văzut, tratează lucrarea de faţă.

De aceea ni se şi vorbeşte încă din capitolul 1 despre unire şi separare a cuvintelor, aşadar despre adevăr şi falsitate. Acest „aşadar" grăbeşte gândul; nu tot ce e unit şi separat e adevăr ori falsitate. În realitate, Aristotel spune că adevărul şi falsitatea *implică* uniunea şi separaţia, ceea ce înseamnă că ultimele au un câmp mai larg. E limpede că uniunea şi separaţia pot duce la rostiri de tot felul, care să nu fie neapărat adevărate ori false. Nu numai cuvântul ce exprimă o realitate, sau cel care exprimă chiar o ficţiune „capra-cerb" (adică „dobitoc carile nu se află", explică aci Cantemir), nu numai el este străin de adevăr ori falsitate dacă nu intră într-o legătură, dacă deci nu se spune ceva despre el, dar chiar câte o spusă de felul „aş dori să întâlnesc o capră-cerb" reprezintă o uniune dincolo de adevăr ori falsitate, o rostire cu sens ca atare. Abia în capitolul 4 vom vedea pe care rostiri le reţine logica.

Cap. 2 Problema este aşadar să se arate ce anume se uneşte, din rândul cuvintelor, spre a da o rostire. Intră în uniune „numele" — cu altceva, ce rămâne de văzut. Nume însă înseamnă, în limba greacă, atât substantiv, cât şi calificarea generală a oricărei vocabule. (Mai jos Aristotel va arăta că şi verbul este nume.) Dacă definiţia numelui este de a fi: „o glăsuire semnificativă pe bază de convenţie, fără de timp, în care nici o parte desprinsă nu e semni-

ficativă“, atunci definiția aceasta privește în principiu orice parte de cuvânt, afară de verb, nu numai substantivul. Conjuncția „sau“ este și ea o glăsuire semnificativă pe bază de convenție, fără de timp, în care nici o parte desprinsă nu e semnificativă. Tot ce trebuie eliminat, după Aristotel, de sub rubrica nume — în vederea alcătuirii de rostiri, vom preciza — sunt cazurile oblice ale numelui, cum o arată autorul îndată, și numele nedeterminate, cele care exprimă negația unui nume („non-om“). Este adevărat că atât cazurile cât și numele nedeterminate intră în compunere spre a da, formal cel puțin, rostiri. Dar *despre* ele nu se spune ceva cu adevărat (și în aceasta ar consta rostirea: a spune ceva despre ceva): despre cele nederminate nu se spune ceva, ci se poate spune orice; iar despre cazuri nu se spune ceva de-a dreptul, acest lucru făcându-se numai dacă e vorba de cazul nominativ. Nume deci înseamnă, aici, orice parte de cuvânt capabilă să stea la nominativ cu un articol și să primească o spusă despre ea.

Dar *ce* se poate spune despre ceva? „Semn statornic al celor spuse despre altceva“ este verbul, spune Aristotel. Este de toată însemnătatea să se admită că, pentru el, *numai verbul dă spusa despre altceva*. Ce s-ar mai putea spune despre un nume? S-ar mai putea spune *adjectivul* — sau alte părți de cuvânt cu rol adjectival —, de pildă „cal frumos“, și ai putea să crezi că frumos întregește pe cal spre a da o rostire. Dar la fel de bine aici se spune „cal“ despre „frumos“. Numai verbul, respectiv „predicatul“ (aci spunând: „calul este frumos“), reprezintă ceva care se spune unilateral și necontestabil despre un lucru. Sau chiar dacă va exista mai târziu, în *Analitice*, conversiune între subiect și predicat, va fi doar în măsura în care primul va fi fost tratat ca predicat. În orice caz verbul este, față de nume, un functor, și doar el, cu Cap. 3

orizontul său funcțional deosebit, face posibilă rostirea și judecata.

Într-adevăr, teoria modernă a functorului poate fi pusă în joc aici, tocmai spre a arăta pentru ce singur verbul poate duce la rostiri. După cum se știe, numim astăzi functor orice cuvânt sau expresie care creează locuri goale în jurul său și se cere deci „satisfăcut“[2]. Spui conjuncția „și“ : îndată trebuie să gândești două părți de cuvânt de același fel sau două propoziții, spre a putea satisface cu un sens functorul pus în joc. Dar nu numai conjuncțiile sunt functori, nu numai adverbul de negație, ci orice parte de cuvânt în definitiv, cu excepția nominativelor substantivului și pronumelui, când acesta nu e folosit adjectival. Toate creează un gol, care poate fi umplut cu o variabilă. — Dar toate creează numai *un* gol și reprezintă simple mecanisme de rostire, nu rostiri pline. Se satisfac ca și automat. *Singura rostire vie și deschisă e creată de functorul verb*, care suscită în jurul său mai multe goluri, nu unul singur.

Spui „merge“ ; dintr-o dată se ridică în jurul verbului întrebările: cine merge ? în ce fel ? cât de mult ? față de ce ? cum ? când ? unde ?, adică se trezesc tocmai întrebările care stăteau la baza categoriilor. Căci într-adevăr categoriile erau predicările posibile. Categorie nu înseamnă predicat (care e *kategoroumenon*), dar ea oferă orizontul în care apar predicatele, este *orizont de predicație*. Și singur verbul deschide aceste orizonturi, care fac posibil actul de gândire și rostire el însuși, în timp ce orice

---

[2] J. M. Bochenski, în *The Methods of Contemporary Thought* (traducere din germană, ed. Reidel, Olanda, 1965, p. 45), scrie: „o expresie ce determină o alta este « functor », expresia determinată fiind argument. Unele expresii pot fi doar argumente, de exemplu numele individual ori asertiunile; altele doar functori, de exemplu verbele.“

alt functor, departe de a pune în joc gândirea și de a o face cu putință în libertatea ei, exprimă doar necesitatea mecanică a unei functorialități închise.

Iată, așadar, cum s-ar putea acoperi tratatul *Categoriilor* cu problematica logică, față de care unii comentatori susțin că ar fi străin, și cum, prin orizonturile categoriale ce deschide, verbul vine să justifice titlul său de a fi singurul termen prin care gândirea e pusă în mișcare, și o dată cu ea logosul. Aristotel nu spune toate acestea, dar ele nici nu-i sunt străine. Și dacă trebuie dat un sens afirmației sale de la începutul acestui capitol 3 cum că verbul este semnul a ceva spus despre altceva, sensul ni se pare că n-ar putea fi decât acesta, cum că singur verbul este în măsură să alcătuiască spuse libere, rostiri care să redea actele de gândire, așadar „stările din cuget" sau mai degrabă procesele din el.

Acestea fiind virtuțile verbului — a te face să gândești și să ajungi la rostire —, să vedem acum care e verbul adevărat și care e pseudoverbul. Întâi, ca și la substantiv, negația verbului dă un verb nedeterminat, adică un pseudoverb. Rostirea și gândirea îl repudiază, pentru că el nu spune nimic. Cu non-mergere nu poți spune ceva despre ceva. Dacă negi despre ceva că merge, firește că obții o rostire; dar a-i atribui non-mergerea înseamnă (ca și în cazul substantivului nedeterminat) a putea să-i atribui orice în afară de mergere și a nu-i atribui în fapt nimic.

Mai curioasă apare a doua restricție adusă de Aristotel: verbul nu ar fi verb și nu ar da cu adevărat o rostire decât folosit la prezent, pe când trecutul și viitorul sunt simple „cazuri", simple decăderi ale verbului. Nu se fac oare rostiri și la trecut ori viitor ? — De vreme ce e vorba de rostiri ca exprimări de gânduri, putem iarăși încerca o interpretare: Aristotel vrea să spună că numai la prezent încape gândire. Când faci o formulare propozițională cu

un timp trecut, nu gândești cu adevărat, ci înregistrezi și redai ce s-a întâmplat. Când folosești viitorul, nu gândești iarăși — în sens strict, de gândire cu întemeierea ei —, ci doar presupui. S-ar putea deci ca în acest loc Aristotel să spună un lucru pe care logicile de după el nu l-au subliniat îndeajuns: singura rostire ce acoperă gândirea este cea făcută la prezent, dat fiind că numai ea are sorți să devină una de ordin general. La trecut și viitor nu se enunță legi.

Dar aici, tocmai, se deschide o dezbatere care își va arăta adevărata semnificație în capitolul următor. Este efectiv gândirea legată numai de prezent? Dacă pentru trecut lucrul poate fi acceptat, căci trecutul este întreg stare de fapt, facticitate, dacă nu vrei să spui că e stare de drept, legitate (trecutul e posibilul realizat, deci necesitate, spunea Kant), pentru viitor nu e simplu de spus că el n-ar îngădui rostiri asupră-i în sensul de gândire adevărată. Gândirea ce „presupune" poate să nu fie adeverită, dar nu e nici străină de adevăr, într-un fel. Ba numai gândirea care poartă asupra viitorului este adevărată și logică într-un sens. Omul e ființa orientată către viitor, tocmai pentru că la el gândirea pre-judecă, anticipează, proiectează posibilurile asupra realului. Iar dacă nimic în capitolul acesta nu vine să arate vreo îndoială a lui Aristotel cu privire la exclusivitatea prezentului, ca timp al verbului ce duce la rostiri valabile, dacă în plus în capitolul următor teza sa va căpăta o justificare teoretică — de la capitolul 9 încolo se va vedea că, fără voia lui Aristotel într-un fel, ca izvorând dintr-un adevăr al problematicii logice, tema viitorului și apoi a modurilor se vor pune din plin, iar o dată cu ele se va clătina ceva din afirmațiile acestui capitol.

Cap. 4 Acum vine la rând capitolul cel mai însemnat al cărții, căci pune în joc problema fundamentală: rostirea și spe-

ciile ei. În capitolul acesta s-a jucat, într-un fel, destinul culturii europene. Gândirea ar putea fi și alta decât a intelectului, care spune *da* și *nu*. Gândirea greacă și cea modernă (până la tipul de gândire ce a dus la cibernetică și mașina electronică) sunt însă ale lui da și nu, chiar când acceptă grade între acestea. Există gândiri, așadar, în care ce este la capăt importă mai mult decât ce stă la mijloc.

După ce arată că rostirea este o uniune de cuvinte în care atât întregul are înțeles, cât și partea (cuvântul izolat), în timp ce la cuvânt partea nu are înțeles; după ce autorizează să se vadă că înțelesul întregului este altul decât al părții și că e vorba de un înțeles prin convenție, de altfel ca și al numelor-părți — Aristotel pune într-o singură frază problema crucială a felurilor de rostire și numește numai două din ele: pe cea enunțiativă și cea rogativă. Comentatorii însă, un Ammonius de pildă, vor da lista lor în linii mari: vor vorbi despre o rostire vocativă, una imperativă, una interogativă, una deziderativă, la care am putea adăuga și pe cea dubitativă, înainte de a releva rostirea enunțiativă.

Pe toate, în afara celei enunțiative, Aristotel le exclude din câmpul logicii, trecându-le retoricii și poeticii. Dar nu sunt și ele logosuri? Ca știință a logosului, nu ar avea logica datoria să se ocupe și de ele, într-un fel? Nu riscă logica — în măsura în care asemenea rostiri fac tocmai corpul principal al comunicării umane — să-și îngusteze albia până la a nu mai da socoteală de gândirea adevărată a omului, ba nici măcar de mecanismele ei adevărate? Va trebui să se răspundă, așadar, de ce alte tipuri de rostire sunt excluse formal din logică și în ce măsură totuși ele nu pot fi total ocolite.

O rugăminte este într-adevăr o rostire, dar „nu e nici adevărată, nici falsă“, spune Aristotel. Numai rostirea enunțiativă stă sub adevăr și falsitate. De ce? Care-i e natura?

Enunţiativ s-ar putea traduce cu asertiv. Numai rostirea enunţiativă asertează. Enunţiativ însă se mai poate traduce şi cu „indicativ". Din perspectiva gramaticii deci s-ar putea spune că rostirea enunţiativă are privilegiul de-a da logicul pentru că ea singură se produce la *modul* indicativ (altminteri şi rostirea dubitativă are referinţă la ceva, nu priveşte doar subiectul rostitor). Lumea logicului ţine la verb — dacă rostirea e posibilă doar prin verb —, dar ea reţine din verb *doar modul indicativ*. Aristotel n-o poate spune limpede, ca gramatica de astăzi, căci în ceasul acela gramatica abia năştea; dar: reflexiunea logică ar fi o chestiune de mod.

Numai că Aristotel sugerase ceva şi mai adânc: că e o chestiune de timp. Cele două mari ipostaze ale verbului, modul şi timpul, ar putea să nu-şi mai fie străine ori indiferente una alteia, cum apar în gramatică, dacă într-adevăr ele reflectează logicul în gramatical. Căci Aristotel spusese: nu poate fi verb (adică verb care să ducă la rostiri, respectiv la gândire) cel care stă în viitor. Iar toate celelalte rostiri, în afară de enunţiativ, tocmai că deschid spre viitor, nu în sensul că au forma viitorului — pe care o poate avea şi indicativul —, *ci materia* lui. Interogaţia, chiar dacă nu dă un mod verbal, sau dorinţa, porunca, îndoiala, care duc la moduri verbale, toate sunt orientate spre viitor. Întrebi, şi nu ai încă răspunsul; doreşti, şi împlinirea stă să vină; porunceşti, şi vei fi ori nu ascultat; te îndoieşti, şi vei ieşi ori nu din îndoială. Este ceva elementar aici, fireşte, dar în sensul bun, de demers originar al gândirii. *Aici* se aşază Aristotel, cu gramatica lui, cu logica lui, de fapt cu speculaţia lui, mai adâncă decât ele: rostirea enunţiativă dă singura „logică" pentru că e singura care poartă asupra prezentului. Logica e ştiinţa rostirilor făcute la şi întru timpul prezent.

La care prezent însă? Nu la cel al instantaneității, al lui „acum". Pentru ca o rostire să fie de ordin logic, ea trebuie să se facă nu numai la prezent ci și „întru" prezent, aceasta înseamnă într-un orizont al prezentului. Un asemenea orizont dă un *timp logic* în care să se poată produce desfășurările, deducțiile, conexiunile gândurilor. Dacă nu e un prezent de instantaneitate, nu e nici unul de eternitate, cum s-a spus („aserțiunile logice sunt veșnice"), ci e un al treilea prezent, unul de integrare, ce preia în el trecutul și viitorul. Nu se va putea tăgădui o antecedență și o consecvență în plan logic, caracterizatoare pentru logic înțeles drept conexiune; dar trecutul și viitorul vor avea în timpul logic alt fel de a fi. O lege *a fost* adevărată; nu e o simplă stare de fapt. O lege *va fi* adevărată; nu e o simplă presupunere. Dacă gândești un timp logic, atunci poți proiecta adevărul peste trecut și viitor.

Totuși pentru Aristotel criteriul logicului este adevărul, nu prezentul. El nu vorbește decât de rostiri ce pot fi adevărate ori false, cele enunțiative. Numai că tocmai timpul logic, ca orizont al prezentului, este cel în care adevărul și falsitatea au sens. Despre *acest* timp logic, poate, ar fi trebuit să vorbească Aristotel aici, nelăsând să se creadă că este vorba de un prezent simplu. Însă pentru că nu o face, se va contrazice îndată în capitolul ce urmează, și toată partea a doua a micii sale lucrări va vorbi despre altceva decât de enunțiativ, care trebuia totuși să rămână singur pe scenă.

Deocamdată Aristotel analizează rostirea enunțiativă, singura reținută. Enunțarea, spune el aici, se face prin afirmație ori negație, iar acestea implică numele și verbele analizate. Un nume simplu ca și un verb simplu nu dau o rostire enunțiativă. Dacă la nume nu adaugi „*este, era, va fi* sau ceva de acest fel", nu capeți o rostire enunțiativă. Cap. 5

Dar cum poate spune Aristotel că „era" și „va fi" sunt verbe și duc la o rostire enunțiativă, când în capitolul 3 spusese că trecutul și viitorul verbelor nu reprezintă verbe? Nimic nu-l poate scăpa de contradicție în termeni, aici, decât gândul că, într-o înțelegere mai largă a prezentului logic, el admite formal să integreze trecutul și viitorul (un prezent al trecutului — spune și gramatica — sau un prezent al viitorului), pe când *material* prezentul logic nu poate conviețui cu alte timpuri, așa cum o dovedea respingerea rostirilor neenunțiative.

Îi rămâne lui Aristotel să arate că formulările, chiar unitare, dar fără de verb, ca definițiile, nu sunt enunțuri și că formulările alcătuite numai din câte un verb nu sunt nici ele, chiar dacă aparent au înțeles de sine stătător, cum sunt răspunsurile la întrebare — spre a încheia capitolul, cu deosebirea dintre enunțuri simple și compuse, limpezi ca atare.

Cap. 6-8 Analiza rostirii enunțiative nu este încheiată totuși. Mai trebuie spus ceva despre afirmație și negație, nu în ele înseși — căci s-a arătat care le e alcătuirea —, ci în opoziția la care ele duc firesc. De aici înainte ideea de opoziție a judecăților va fi dominantă, căci dacă enunțiativul e caracterizator pentru logică iar el implică afirmații și negații, atunci tot domeniul logicului va trebui să admită și să justifice rostiri în opoziție. De aceea și la problema „viitorilor contingenți", din capitolul următor, și la judecățile modale, criteriul în joc va fi opoziția.

Afirmația și negația aduc într-adevăr opoziția, una din cele patru forme de opoziție despre care se vorbise în *Categorii*, în speță contradicția. Dacă însă adaugi — cum face capitolul 7 — considerațiile de cantitate, atunci opoziția dintre afirmație și negație nu e întotdeauna contradictorie, ci e uneori contrară, după cum în cazul propozițiilor particulare nu va fi opoziție defel. Toate aceste

precizări, ca și cele ce urmează în capitolul 8 — cum că unei afirmații îi corespunde o singură negație, că negația trebuie făcută în chip propriu, că subiectul și predicatul trebuie luate într-astfel încât să nu încapă echivoc — sunt astăzi locuri comune ale logicii. Pe atunci erau spuse, probabil, pentru întâia oară.

Domeniul logicii s-a definit, așadar, ca fiind cel al rostirilor enunțiative. Ar rămâne acum să se treacă mai departe, de la rostiri enunțiative în general la rostirile de enunțare *demonstrativă*, care se obțin prin înlănțuirea organizată a rostirilor simple. Este ceea ce vor face *Analiticele*. Dar în loc să facă de pe acum aceasta sau să continue cu analiza formală a rostirilor afirmative ori negative și adevărate ori false, Aristotel trece, ca și pe neașteptate, la chestiunea de fond: problema viitorului în perspectiva logică. Cap. 9

Trecerea nu e pe neașteptate decât în aparență. Întâi, de vreme ce se vorbise de opoziția rostirilor, era firesc să se ridice întrebarea: care e domeniul de valabilitate al unei opoziții logice? Apoi și mai ales: dacă rostirile logice nu se produc decât în prezent și pentru prezent, ce poate reprezenta logica pentru gândirea, deschisă către viitor, a omului? Cu ambele însă, problematica logică se pune în toată amploarea ei.

Ai putea spune că aici, după adâncirea sumară a rostirii enunțiative, revin în conștiința logicianului toate celelalte rostiri înlăturate. Omul e ființa care dorește, preferă, cere, impune. Să nu poată autoriza perspectiva logică nici un răspuns? Am caracterizat toate rostirile neenunțiative prin sensul de viitor pe care-l implică, în conținut dacă nu în formă, ele. Atunci problema de ordin general logic la care s-a ajuns este: în ce măsură opoziția logică și perspectiva logică poartă asupra viitorului. Și este tema „contingenților viitori" din acest capitol.

Un comentator din secolul al VII-lea, Stephanus, spune despre capitol că ridică deopotrivă o problemă de teologie, ca fiind vorba de necesitatea realităților, una fizică, întrucât se vorbește de naștere și pieire, una logică, de vreme ce e în joc opoziția propozițiilor, și una etică, fiind vorba de rostul virtuții. Este însă în joc o problemă de logică pur și simplu, dar în sens larg. Reflexiunea logică e cea care a invocat, o dată cu rostirile, verbul, iar acesta a suscitat problema timpului. Dacă poți concepe un timp logic, atunci prezentul se poate lărgi până la a da socoteală de trecut și viitor. În timp real însă, unde e vorba de situații individuale, logicul nu are sens decât pentru prezentul îngust.

Întreg capitolul 9 va opune teza fatalistului — care proiectează timpul logic asupra celui real și spune astfel că și fapta individuală din viitor (bătălia navală de mâine) stă sub necesitate — tezei logicianului, care nu poate aserta decât în timp logic și care deci lasă evenimentului individual libertatea să se petreacă ori nu, ori mai degrabă: *sau* să se petreacă, *sau* nu. Dar această judecată disjunctivă nu rămâne, în viziunea logică a lui Aristotel, una de indiferență. Înăuntrul disjuncției este îngăduită deliberarea omului gânditor, și necesitatea disjuncției lasă loc *posibilului*, care reprezintă în sânul timpului real locul unde se poate înscrie acțiunea timpului logic.

Căci, într-o lume a posibilului, timpul logic aduce situații în care „de cele mai numeroase ori una din ele (din alternative) se întâmplă să se producă", chiar dacă celelalte nu sunt excluse de la realizare. Iar în capitolele finale logica modală va da socoteală de posibil și de locul lui în tabloul modalităților.

Dar în felul acesta Aristotel regăsește putința de-a învălui tot ce e „logos". Firește, logosul dorinței, cel al voinței, cel al poruncii nu vor fi integrate ca atare în logică.

Dar, spre deosebire de formalsimul logic modern, logica lui Aristotel — care de la început era închinată unui interes uman și de gândire, cel de a asigura adevărul demonstrativ împotriva sofiștilor — va păstra o deschidere, fie și de principiu, către problemele vii ale conștiinței gânditoare. Cap. 10

Aristotel înțelege să dea socoteală de gândirea vie într-atât încât, așa cum regăsește ceva din problematica rostirilor neenunțiative, regăsește acum și termenii nedeterminați, pe care-i refuzase la început pentru rostiri. Căci și pe aceștia îi pune în joc gândirea, în fapt. După ce, așadar, socotise că numele nedeterminat (non-om) și verbul nedeterminat (non-mergere) nu au titluri logice, acum înfățișează și propoziții alcătuite cu astfel de termeni. Întreg capitolul 10 va pune astfel în joc, cu rigoare formală, o problemă ce are semnificații de fond. Vom întâlni în capitolul acesta toate tablourile ce se pot face cu subiecte nedeterminate, cu predicate nedeterminate, sau atât cu subiecte, cât și cu predicate nedeterminate. Se va vorbi despre afirmațiile și negațiile lor, despre opoziția lor, despre cuantificarea lor. Iar îndărătul acestei prezentări formale stă răspunderea logicii față de rostirile variate ale omului.

La fel, capitolul de față pune în joc rostirile echivoce Cap. 11
și întrebările echivoce, pe care le invocă adesea dialecticianul. Iar întrucât, cu sau fără interes dialectic, multe dintre rostiri, chiar dacă au un singur subiect, tind să pună în joc mai multe predicate, în măsura în care întâlnim, în sânul realității, o varietate de atribute despre care nu știm întotdeauna dacă țin laolaltă sau nu — Aristotel analizează condițiile în care atributele respective pot fi solidare într-un singur predicat. În ultimă instanță, compunerea predicatului se poate reduce la copula „este" și nume predicativ, dar chiar și în acest caz Aristotel ține să arate

când anume e posibilă compunerea, în speță atunci când *a fi* nu are sens de a exista.

Cap. 12 Tocmai asemenea predicate compuse cu *a fi* vor aduce rostirile modale, cele ce poartă asupra posibilului, contingentului, imposibilului și necesarului. În ele culminează și analizele formale de mai sus, și problemele de fond — în particular problema domeniului asupra căruia se întind rostirile enunțiative — și problema timpului pe care-l pun ele în joc. În sens larg, s-ar putea spune că rostirile modale sunt și ele enunțiative: de aceea au parte de adevăr și falsitate. În sens restrâns însă, nu: căci nu indici propriu vorbind prin ele, cum vrea enunțiativul, ci pui sub o modalitate o indicație.

Toate modalele au drept predicat pe „a fi", în speță pe a fi într-un fel anumit: a fi posibil, contingent, imposibil, necesar. „Este posibil să aibă loc o bătălie navală." Subiectul — sau enunțul, *dictum*, cum spuneau medievalii — este: „să aibă loc o bătălie navală". Despre aceasta se spune ceva, așa încât modalitatea de a fi reprezintă predicatul. Iar copula „este", din „este posibil" sau din oricare altă modalitate, exprimă mai mult decât copula obișnuită. Când spui: „Homer este poet", cu exemplul lui Aristotel, „este" n-are nici un sens de existență, e pur termen de legătură predicativă, făcând ca un atribut să revină unui subiect. Dacă însă ai spune „un poet Homer este posibil", „este contingent", „este imposibil", „este necesar", ai trece într-un plan în care „este" depășește condiția de copulă și aproximează sau, cu necesarul, asigură existența. Ar fi trebuit să se deosebească, poate, în analiza termenilor logici, între cele trei feluri ale lui a fi: copulă, substitut de existență și existență. Iar tocmai o asemenea deosebire poate fi desprinsă din analiza de aici a lui Aristotel. Luându-și exemplele cu „este posibil *să fie*" (în loc de un alt exemplu în care dictum-ul să nu con-

ţină pe „a fi", ca în „este posibil să plouă"), el arată că negaţia trebuie să poarte asupra lui „a fi" din predicat, nu a lui „a fi" din subiect, aşa cum întotdeuna într-o rostire de tip predicativ negaţia poartă asupra predicatului. Înţeleg capitolul va dovedi că doar aşa se obţin negaţii valabile în toate modurile.

Dar întrucât modul hotărăşte de rostire, pentru că el reprezintă „verbul", trebuie văzut ce anume spune el. Modul priveşte felurile de-a exista ale dictum-ului, cum o vedem. Un dictum logic nu „există"; el este universal valabil. Aceasta înseamnă totuşi că există într-un timp, pe care l-am numit logic şi în care orizontul prezentului e hotărâtor, dar dincolo de prezentul timpului real. Modurile, acum, vin să mlădieze timpul logic şi să-l îmbine, într-un fel, cu cel real. Ceva e posibil: nu a fost, nu este, dar nimic nu-l opreşte să fie în viitor. Ceva e contingent: poate fi în prezent, dar nimic nu-l sileşte să fie. E imposibil: nu va fi niciodată. E necesar: dacă nu a fost şi nu este, nu poate să nu fie în viitor. Cu modurile, prezentul logic iese din rigiditatea lui, ca şi din generalitatea lui vagă, şi începe să spună ceva în ordinea realităţii, care înseamnă *temporalitatea diferenţiată*. În felul acesta, modurile reprezintă tocmai ceea ce se poate spune (predică) din perspectiva timpului logic în substanţa celui real.

Iar rostirile ce se pot face acum, ieşind din rigiditatea enunţiativului cu da-ul şi nu-ul lui, au tot felul de modulaţii. Se deduc unele din altele pe baza unei perfecte consecuţii logice. Despre o asemenea consecuţie modală ne vorbeşte întreg capitolul, aducând tablourile respective şi arătând deosebirile ce se ivesc cu fiecare mod. Cap. 13

Comentatorii greci vor întregi gândul aristotelic, punând în joc modurile „materiale". Când spui „omul respiră", ai necesitatea în conţinut; când spui „e necesar ca omul să respire", o ai în formă. Dar deosebirea aceasta plină

de consecințe filozofice nu-l reține acum pe Aristotel, care a eliberat în gândirea lui formalismul, după cum o arată întreg capitolul.

Tot ce mai rămâne să fie amintit este că rostirile puse în joc sunt tot de speța celor în care „a fi" este spus de două ori, și la mod și la dictum. De aci greutățile de a face cum trebuie opoziția, dar și relieful în care este pus sensul lui „a fi" din predicat. În final, *a fi necesar* va deveni principiu de existență, iar reflexiunea logică va trece într-una ontologică. Tot ce e necesar e și actual, existențele fiind: sau acte pure, sau acte îmbinate cu puteri, sau simplă virtualitate. — Dar de aci poate începe alt tratat.

Reflexiunea logică ar putea să se încheie, cu această
Cap. 14 deschidere către ontologic. Capitolul ce vine, ultimul, pare și el — întocmai cu ultimul de la *Categorii* — unul adăugat. Dar el aduce încă ceva, esențial pentru încheiere.

Aristotel a arătat care e domeniul logicului: sunt logosurile, în speță rostirile enunțiative, care singure poartă asupra adevărului și falsului, singure sunt în prezentul logic — am interpretat noi — și singure vor putea duce la înlănțuiri demonstrative.

Dar există și alte rostiri, după cum există și alte conexiuni între ele decât cele strict demonstrative. În restul *Organon*-ului ele sunt înlăturate. Aici, în *Despre interpretare*, încă nu. Viziunea logică de aci fusese mai largă, pentru că lăsa în cuprinsul logicii loc pentru dezbaterea altui timp decât prezentul obișnuit sau decât eternitatea logică înghețată; pentru că integra astfel în orizontul logicii o logică modală, în care indiferența modurilor nu era totuși străină de problema rostirilor eliminate. Așa cum modurile logice aduc în tabloul gramatical al verbului alte moduri decât indicativul, ele pot readuce ecoul altor rostiri

în sânul celei enunțiative și ar putea da logicii deschidere către întreaga lume a logosului.

Totuși ce aduce ultimul capitol ? Aduce, din perspectiva culturii noastre, tocmai revenirea la indicativ a viziunii logice a lui Aristotel. Și e viziunea care s-a păstrat ca atare în toate logicile culturii noastre.

În ciuda faptului că Aristotel deschide aci către întreaga lume a logosului, el dă, ca și logica de după el, un orizont mai restrâns, mai sigur. Logica a fost și a rămas *știința siguranței*. — Dar siguranța nu are ea decât un chip, cel rigid ? Omul și toată cultura sa au reclamat o alta, mai suplă. Omul a vroit o siguranță și o logică a istoriei; întâi a celei trecute, interpretate, apoi a celei în act. El a vroit o logică a structurilor, a proceselor, chiar a viului. S-a mers până la a se închipui și o logică a inimii (*le cœur a ses raisons*, spunea Pascal). Gândirea nu va fi în măsură să le obțină ca atare. Dar ar vroi ca logica *să nu i le interzică*. A fost în parte vina logicii, cu îngustimea ei, respectiv vina raționalismului demonstrativ, că s-au putut ivi atâtea ilogisme, nespus mai seducătoare, pentru că sunt pozitive, decât sofistica pe care o combătuse Aristotel. În orice caz, sterilitatea reflexiunii logice, pe care a resimțit-o cultura noastră, ține de hotărârea logicii înseși; poate, de acest tratat *Despre interpretare*. Căci dacă nu poți cere logicii să fie chiar tot ce a pretins Hegel să facă din ea, i se poate totuși cere să nu împiedice orice acces la alte forme de siguranță — așa cum s-au deschis matematicile către atâtea planuri, nematematizabile în aparență, și așa cum au trecut de la siguranța în cantitate la cea în forme, structuri și sisteme. Miracolul dezvoltării matematicilor, care s-au mutat tot timpul din așezările lor aparent absolute

(cantitate, raport, proporție, geometrism al formelor rigide), nu s-a întâmplat încă în logică.

Aceste fatale rețineri ale logicii apar concentrate într-o simplă teză a capitolului de față, ce putea părea a nu avea nici o legătură cu ele, în teza că *o afirmație nu-și poate avea contraria într-o altă afirmație, ci doar într-o negație*.

Teza înseamnă că logica rămâne — cu orice corective ori expediente — una a lui da și nu. Să nu opunem acestei viziuni pe cea a logicii dialectice, unde e limpede că afirmația se opune afirmației și că negativitatea e preluată în afirmație iar nu opusă ei. Rămânând la acest *De interpretatione*, putem vedea, cu modalele, cum o afirmație se opune, chiar contradictoriu, altei afirmații: căci dacă posibilul și imposibilul se opun încă în chip clasic, necesarul și contingentul se opun ca afirmații, iar nu ca afirmație și negație.

S-ar putea obiecta că în judecata *exprimată* — cum se spune chiar în cursul capitolului — opoziția se face între afirmație și negație. Dar așa se poate întâmpla în judecata exprimată și în starea de cuget pe care o reflectă ea, fără să se întâmple și în cel de-al treilea plan invocat de Aristotel, care e realul. Căci în real, afirmația, sau ceea ce îi corespunde, se opune alteia. Realul este mai bogat, logic, decât gândul și expresia.

Aristotel însă descrie, în ciuda realismului său, nu tăria realului, ci a gândului. Într-un sens — și capitolul acesta o arată discret — anticii singuri au fost idealiști. Au început cu Parmenide de la gândire și nu au ieșit din ea, oricât ar fi mlădiat-o socratismul, Platon și Aristotel. Modernii în schimb pleacă de la experiență și nu mai găsesc gândul pur sau, când încearcă să-l găsească cu Hegel, nu o mai pot face liber de orice real, de cel istoric măcar. Pentru moderni — chiar dacă logica matematică spune contrariul pe planul ei — se deschide un orizont logic în

care *da* se opune lui *da*, așa cum principiul terțului exclus cade în fața complementarității, principiul contradicției se revizuiește devenind unul al contradicției unilaterale, iar principiul identității sfârșește într-unul al identității concrete[3]. Un alt orizont logic pare cu putință.

Dar nu confruntarea cu logica *Analiticelor*, respectiv cu silogistica, este dătătoare de măsură pentru acest orizont logic nou. Va fi confruntarea cu *Despre interpretare*.

[3] A se vedea *Studii de logică*, vol. I și II, de Athanase Joja.

[illegible]

tei viziuni pe cea a logicii dialectice, unde e limpede că afirmația se opune afirmației și că negativitatea e preluată în afirmație iar nu opusă ei. Rămânând la acest *De interpretatione*, putem vedea, cu modalele, cum o afirmație se opune, chiar contradictoriu, altei afirmații: căci dacă posibilul și imposibilul se opun încă în chip clasic, necesarul și contingentul se opun ca afirmații, iar nu ca afirmație și negație.

S-ar putea obiecta că în judecata *exprimată* — cum se spune chiar în cursul capitolului — opoziția se face între afirmație și negație. Dar așa se poate întâmpla în judecata exprimată și în starea de cuget pe care o reflectă ea, fără să se întâmple și în cel de-al treilea plan invocat de Aristotel, care e realul. Căci în real, afirmația, sau ceea ce îi corespunde, se opune alteia. Realul este mai bogat, logic, decât gândul și expresia.

Aristotel însă descrie, în ciuda realismului său, nu țara realului, ci a gândului. Într-un sens — și capitolul acesta o arată discret — anticii singuri au fost idealiști. Au început cu Parmenide de la gândire și nu au ieșit din ea, oricât ar fi mlădiat-o socratismul, Platon și Aristotel. Modernii în schimb pleacă de la experiență și nu mai găsesc gândul pur sau, când încearcă să-l găsească cu Hegel, nu și-l mai pot face liber de orice real, de cel istoric măcar. Pentru moderni — chiar dacă logica matematică spune contrariul — [illegible]

Comentarii de Ammonius, fiul lui Hermeios, la tratatul *Despre interpretare*

Notă despre Ammonius

Ammonius din Alexandria, fiul lui Hermeios și Aidesia (altul decât Ammonius Saccas — dascălul lui Origen, Longin și Plotin — care n-a lăsat nimic scris), trebuie să fi trăit în jurul anului 500 p. Chr., de vreme ce principalii neoplatonici din secolul al VI-lea, Simplicius, Olympiodor, Philopon, între alții, sunt școlarii săi. A avut, la rândul său, drept maestru pe Proclus, la Atena, fiind apoi unul dintre conducătorii școlii din Alexandria. Deși de formație neoplatonică, are un orizont larg, fiind deopotrivă matematician, astronom, retor și filozof. Totuși, reputația deosebită de care s-a bucurat nu s-a confirmat prin contribuții mai însemnate.

S-au păstrat de la el interpretări din Aristotel la Categorii, *la* Despre interpretare *și, parțial, la* Analiticele prime*; de asemenea, la* Isagoga *lui Porfir. Dar comentariile nu pot proveni direct de la el, ci sunt mai degrabă redactări târzii ale celor ce l-au ascultat. De altfel, pe manuscrisele lucrărilor ce i se atribuie apar uneori indicații de autori diferiți.*

Rămâne un fapt că interpreții mai târzii la Organon *se referă la comentariile lui Ammonius. La fel face și Simplicius pentru* Fizică, *precum și un comentator anonim pentru* De caelo.

Traducerea e făcută după ediția Academiei din Berlin Commentaria in Aristotelem Graeca, *vol. IV, partea a V-a, editat de A. Busse, 1897.*

Am folosit traducerea latină a lui Moerbeke din secolul al XIII-lea, despre care facem mențiune în „Cuvânt înainte".

În rândul cunoscătorilor, tratatul *Despre interpretare* al lui Aristotel este mult citat, atât din pricina densității problemelor transmise prin el, cât și prin dificultatea legată de expresie. De aceea au fost și numeroase chestiunile luate în considerare de mulți exegeți cu privire la el. Dacă însă noi înșine am reuși să aducem oarecare claritate în ce privește cartea de față, atunci, amintindu-ne de exegetul divin, maestrul nostru Proclus, urmaș al lui Platon, cel care pune în joc, la nivelul cel mai ridicat al naturii umane, atât capacitatea de interpretare a opiniilor celor vechi, cât și pe cea de apreciere științifică a naturii lucrurilor, va trebui să plătim un larg tribut de recunoștință divinului scriitor.

Drept început al cercetării noastre trebuie să figureze indicarea celor cinci puncte de vedere ce se iau de obicei în prealabilă considerație pentru clarificarea temei de discutat, vrem să spunem: care este intenția tratatului *Despre interpretare*; ce loc are el față de celelalte scrieri ale 3v
operei logice aristotelice; deopotrivă, care e motivul de a intitula scrierea „Despre interpretare"; că e vorba de o scriere autentică a lui Aristotel; și, mai presus de toate, care e diviziunea în capitole a acestei lucrări. Cât despre întrebarea la ce ar putea fi folositoare lucrarea *Despre interpretare* celui ce intenționează să filozofeze, un asemenea lucru se va dovedi de prisos, prin expunerea intenției cărții.

Care este deci intenția aceasta? Într-adevăr, un asemenea lucru e necesar de determinat înaintea altora, iar toate cele ce urmează se leagă de el. Spre a obține însă acest lucru în chip organizat, este necesar să se amintească de cele discutate în partea introductivă a comentariului la *Categorii*, și anume că opera logică are drept scop aflarea demonstrației, dar că acesteia îi precedă cunoașterea silogismului ca atare, căreia de asemenea îi precedă considerarea rostirilor simple care alcătuiesc silogismul, iar acesteia îi precedă surprinderea tuturor cuvintelor simple rânduite după genuri, cuvinte din care își trage obârșia rostirea simplă. Așadar Aristotel, împărtășindu-ne în cartea *Categoriilor* tema cuvintelor simple, își propune să ne transmită, în cartea de față, care sunt rostirile simple, cele efectuate prin legarea cuvintelor simple și care, ca fiind propuse de către cei ce intenționează să argumenteze ceva, în vederea împărtășirii rostirilor, au fost numite propoziții de către cei vechi. Dar, întrucât există cinci specii de rostire, cea vocativă, ca de pildă:

O, fericite Atride…

(Hom., *Il.*, III, 182[1]),

cea imperativă, ca de pildă:

Du-te și întoarce-te repede, Iris…

(Hom., *Il.*, IX, 399),

cea interogativă, ca de pildă:

De unde, cine ești?…

(Hom., *Od.*, VI, 238),

[1] Numărul versului aparține originalului. Textul e redat după traducerea lui G. Murnu.

cea deziderativă [optativă], ca de pildă:

Dare-ar părintele Zeus...

(Hom., *Il.*, IV, 288; *Od.*, VI, 311),

și pe lângă acestea cea enunțiativă, potrivit căreia indi- 4r
căm ceva despre orice lucru, precum:

Iar zeii știu toate

(Hom., *Od.*, IV, 379)

sau „orice suflet e nemuritor" — așa fiind, nu despre oricare vorbire simplă tratează Aristotel în această operă, ci numai despre vorbirea enunțiativă. Iar așa ceva e firesc: căci singură această specie de vorbire indică adevărul, ca și falsul, iar la aceasta tind demonstrațiile cu privire la care s-a întocmit de către filozof întreaga operă logică.

Stoicii în schimb numesc vorbirea enunțiativă o „axiomă" (aserțiune), pe cea deziderativă o numesc „aratică" (de rugăminte), pe cea vocativă o numesc apelativă, adăugând acestora alte cinci specii de vorbire, raportate la unele dintre cele enumerate. Într-adevăr, ei spun că un fel de vorbire este de tipul jurământului:

Să o știe cum pământul...

(Hom., *Il.*, V, 184),

un altul este specificator, ca de pildă „fie această linie dreaptă", un altul ipotetic, ca „să presupunem că pământul este centrul întregii sfere solare", un altul asemenea cu axioma, ca de pildă:

Cum se împodobește soarta în cadrul vieților...

(Menandru, frg. 855),

care toate, susceptibile fiind de falsitate și adevăr, se pot subordona vorbirii enunțiative, jurământul prin chezășia zeului care întregește enunțarea, iar vorbirea de tipul axiomei cu ajutorul adverbului alăturat. Al cincilea fel de vorbire, dincolo de aceasta, pretind ei că este cel dubitativ, ca de pildă:

Zeul e de față. Dar ce-i cu crainicii?

(Com. Att., frg. III, p. 460 — Kock),

ceea ce în chip evident este întocmai cu vorbirea interogativă, cu excepția faptului că adaugă motivarea întrebării.

Pe de altă parte, iarăși, existând două specii de vorbire enunțiativă, una numită categorică, alta ipotetică, iar cea categorică semnificând ce anume revine sau nu cuiva ca atribut, ca atunci când spunem „Socrate umblă, Socrate nu umblă" (căci într-adevăr atribuim lui Socrate umblatul, o dată afirmativ, o dată negativ), în timp ce vorbirea ipotetică semnifică prin existența cui există ceva sau nu, ori prin neexistența cui altceva există sau nu, ca atunci când spunem „dacă este om, este și viețuitor; dacă este om, nu este piatră; dacă nu este ziuă, este noapte; dacă nu este ziuă, nu este soarele deasupra pământului" — așa fiind, Aristotel ne transmite numai specia categorică a vorbirii enunțiative, ca fiind desăvârșită și folositoare pentru demonstrații, în timp ce pe cea ipotetică nu o consideră defel demnă de o atenție deosebită, ca fiind deficitară și necesitând întru totul desăvârșirea ei prin vorbirea categorică. Într-adevăr silogismele ipotetice, luând în chip nedemonstrat așa-numita apodoză sau protază — uneori chiar faptul implicației sau al disjuncției fiind lipsit de temei —, și-au obținut prin supoziție încredințarea pentru ipotezele lor de bază. Așadar pentru punerea la

punct a ipotezelor acestora, în cazul că s-ar folosi un alt
silogism ipotetic, va fi iarăși nevoie de o punere la punct
a lui, spre a se obține încredințarea cu privire la ipote-
zele din el, iar pentru încredințarea aceasta una nouă, și
astfel la nesfârșit, dacă cineva vrea să confirme ipotezele
prin ipoteze. Dacă însă urmează ca demonstrația să se
producă în chip desăvârșit și fără lacune, atunci este evi-
dentă nevoia silogismului categoric — a celui lipsit de orice
ipoteză declarată — care să procure demonstrarea temei
puse în joc. De aceea numim silogismele categorice pur
și simplu silogisme, iar pe cele ipotetice, considerând an- 5r
samblul lor, silogisme prin ipoteză, și nu le mai numim
silogisme pur și simplu, prin faptul că îndeobște enun-
țările ipotetice se nasc pe baza celor categorice: ele re-
prezintă fie o consecință, fie o disociere a unei propoziții
categorice de alta, legându-se între ele sau printr-o așa-nu-
mită conjuncție copulativă, sau printr-una disjunctivă,
pentru ca enunțul alcătuit din ele să se dovedească uni-
tar. Dar aceste pricini, așadar, Aristotel se preocupă nu-
mai de specia categorică a vorbirii enunțiative.

Ca atare intenția lucrării de față, spre a se vorbi pe scurt, este de a discuta despre îmbinarea primă a cuvintelor simple, aceea care se ivește potrivit cu specia categorică a vorbirii enunțiative. Spun că e vorba despre prima îmbinare, întrucât o îmbinare de cuvinte simple poate produce și silogisme, nu însă prima îmbinare, ci aceea care se realizează prin împletirea rostirilor ivite pe baza primei îmbinări. De aceea el, luând în considerare aceste rostiri simple în ele înseși, în cadrul lucrării de față, le va cerceta doar ca fiind enunțări și nu premise, pe când în *Analitice*, concepându-le drept părți ale silogismelor, el va socoti totodată potrivit să le cerceteze și ca premise: căci cei vechi le numesc premise, ca puse astfel dinainte de către cei ce urmăresc să argumenteze ceva pentru discuție.

Dar de aici, din cele spuse, ni se vădește și care e locul 5v lucrării; căci dacă rostirile simple sunt așezate la mijloc, între cuvintele simple și silogisme, și dacă teoria cu privire la cuvintele simple o dau *Categoriile*, pe cea despre rostirile simple o dă cartea de față, iar pe cea despre silogisme o dau *Analiticele*, atunci este evident că lucrarea de față își are locul la mijloc, între *Categorii* și *Analitice*, succedând primelor și precedând pe celelalte ca și tot restul scrierilor privitoare la opera logică.

Faptul că lucrarea de față este folositoare pentru această operă logică, după cum cea din urmă e pentru întreaga filozofie, reiese limpede din cele spuse.

Pe deasupra, cercetând care e justificarea titlului cărții, vom spune cu ce sens al cuvântului „interpretare" a intitulat Aristotel cartea sa *Despre interpretare*; căci n-a făcut-o ca Demetrios — care scriind o carte cu privire la forma de proză a operelor a intitulat și el cartea lui *Despre interpretare* — socotind că ar fi cazul să numească interpretare aspectul de proză, ca și cum ar fi vorba de aceasta în lucrarea de față. Trebuie deci spus că sufletul nostru are două grupe de facultăți, pe cele de cunoaștere și pe cele de viețuire, numite și deziderative (calific facultăți de cunoaștere pe cele prin care cunoaștem orice realitate, de pildă intelectul, gândirea, judecata, imaginația, sensibilitatea, iar deziderative pe cele prin care năzuim către ce e bun pentru noi, printre realități sau printre 6r cele judecate așa, ca facultatea voinței, cea a alegerii, irascibilitatea și dorința), iar cele patru soiuri de rostire, în afara celui enunțiativ, izvorăsc din facultățile deziderative (sufletul neactivând aici el însuși ca atare, ci fiind făcut să tindă spre altceva ce pare să contribuie la realizarea dorinței, și stând să cerceteze fie rațiunea lui, așa cum se întâmplă în cazul rostirii așa-zise interogative, fie cercetând lucrul, iar dacă e vorba de lucru, uneori urmărind

să se întâmple acel lucru asupra căruia poartă vorbirea, ca în cazul celei vocative, alteori dorind să se întâmple ceva prin acel lucru, iar aceasta fie ca izvorând de la unul mai puternic, ca în cazul rugăciunii, fie ca de la unul mai slab, ca în cazul a ceea ce se numește în general poruncă). Așa fiind, numai modul enunțiativ ține de facultățile de cunoaștere, iar el este cel care indică cunoașterea lucrurilor, adevărată ori părelnică, ivită în noi. De aceea singur acest fel de a vorbi e susceptibil de adevăr sau falsitate, pe când dintre celelalte nici unul. O asemenea specie a rostirii, cea enunțiativă, va fi socotită de Aristotel demnă de numit „interpretare“, ca interpretând cunoașterea obținută de suflet. De vreme ce deci — așa cum o va spune și el în introducerea acestei cărți — există și alte feluri de a vorbi decât cel enunțiativ (căci și rugăciunea, spune el, este un fel de a vorbi), dar acum e luat în considerare cel enunțiativ, cartea a fost intitulată de el *Despre interpretare*, ceea ce nu se deosebește defel de titlul: despre vorbirea enunțiativă.

În ce privește autenticitatea cărții filozofului, nimeni dintre cei care s-au ocupat cu scrierile lui Aristotel nu a 6v
tăgăduit-o, luând în considerare caracterul veridic al expunerii și rânduirea științifică, familiară filozofului, a problemelor transmise în carte, ca și prin acordul cu celelalte opere ale autorului — în afară de Andronicos din Rhodos, al unsprezecelea succesor al lui Aristotel, care, înregistrând faptul că filozoful spune, în introducerea cărții, cum că gândurile sunt înrâuriri ale sufletului și că adaugă „așa cum s-a vorbit despre acestea în lucrarea *Despre suflet*“, și care negăsind locul anume din *Despre suflet* unde filozoful să fi numit gândurile înrâuriri ale sufletului, a socotit necesar să spună că dintre cele două lucrări ale lui Aristotel, cea de față și *Despre suflet*, una trebuie să nu fie autentică, și a conchis că e cazul s-o respingă pe cea

de față, iar nu pe cealaltă. Trebuie însă știut că adesea în lucrarea *Despre suflet* întâlnim denumirea imaginației drept „intelect pasiv", la filozof; *intelect* în măsura în care posedă înăuntru cunoscutul și se deosebește ca atare de senzație, întrucât cele pe care senzația le cunoaște ca exterioare, ea având întru totul nevoie de prezența lor spre a putea fi în act cu privire la ele, pe acelea, cu întipăririle lor, imaginația le posedă și le prelucrează în ea însăși, pe baza senzațiilor, neavând nevoie de cele exterioare și putând să le înfățișeze, ceea ce face că și în somn, atunci când senzațiile rămân inactive, suntem activi prin imaginație; iar *pasiv* îl numește pentru că [intelectul acesta]
7r cunoaște orice printr-o anumită participație și distanțare, întrucât își are despărțite de corp atât natura, cât și activitatea și reprezintă un fel de principiu pentru senzație. Prin urmare Aristotel, arătând în lucrarea *Despre suflet* că, fără acest intelect pasiv, sufletul nostru nu gândește nimic din cele aflate în el, din această pricină spune: „Nu ne-o amintim însă, întrucât intelectul acesta e neînrâurit, pe când intelectul înrâurit este pieritor, iar fără de el nu se gândește nimic"; și mai departe: „Așadar speciile sunt gândite de facultatea intelectivă în obiectele imaginației"; și apoi: „Ce va deosebi primele gânduri de imagini? Sau nu sunt imagini nici celelalte, dar nu pot fi fără imagini?", iar așa fiind, el face vădit că și în rândurile de acolo numește gândurile înrâuriri ale sufletului. El pare însă a extinde și mai larg, asupra tuturor activităților sufletului, denumirea de înrâurire: încape o întrebare, spune el în acel loc, cu privire la înrâuririle sufletului, dacă toate sunt comune și corpului ce-l posedă, sau există vreuna proprie sufletului însuși, iar cântărind chestiunea ridicată, adaugă: „Se pare însă că, în majoritatea cazurilor, nimic nu suferă sau nu produce fără corp ceva, ca de pildă mânia, curajul, dorința și în genere simțămintele. Dar prin

excelență ne apare drept proprie [sufletului] gândirea; iar dacă și aceasta e o formă de imaginație, sau dacă nu e fără imaginație, înseamnă că n-ar putea fi nici ea fără de corp." De altfel înainte de acestea, în introducerea lucrării amintite, spusese: „Întreprindem cercetarea spre a vedea și cunoaște atât natura, cât și firea sufletului, apoi câte se întâmplă cu privire la el, dintre care unele par să fie în- 7v
râuriri proprii sufletului, pe când altele revin în comun datorită lui, și viețuitoarelor." Prin acestea el face vădit că și în ce privește partea intelectivă a sufletului nostru rațional, chiar dacă ea ar lucra independent de imaginație, el nu șovăie s-o numească înrâurire, firește nu pe baza gândului de care a fost vorba, ci prin faptul că în timp preexistă, în cazul fiecărei activități a sufletului, o forță activă asupra-i, în speță acțiunea naturii desăvârșite asupra a ce este nedesăvârșit, spre a se deosebi activitatea intelectului numit desăvârșit și ce posedă prin fire activitatea corespunzătoare, ca fiind lipsit de înrâurire, fără de amestec și separat de întreg corpul. Pe acest intelect ni-l înfățișează el aici, deosebindu-l de cel numit în chip specific pasiv, ca și de imaginație, de care, cum spuneam, acesta nu se deosebește. De aceea, cercetând pentru ce avem parte de amintire, el spune că, în timp ce o latură a sufletului, pe baza căreia ființăm, este lipsită de înrâurire, intelectul pasiv este pieritor, iar faptul că gândirea noastră este împletită cu acest intelect pieritor îl indică filozoful drept cauză a uitării. În concluzie, nu pe drept a presupus Andronicos că lucrarea aceasta a filozofului n-ar fi autentică.

Ne rămâne acum, în cadrul temelor propuse la început, să redăm diviziunea lucrării de față în capitole. Împărțită fiind de el însuși în chip evident în patru secțiuni, prima secțiune poartă asupra principiilor vorbirii enunțiative. Numesc principii ale vorbirii enunțiative cele ce contribuie la teoria acesteia, așa cum s-ar numi principii

8r ale geometriei definițiile, postulatele și așa-zisele noțiuni comune, pe care Aristotel, în *Categorii*, a socotit potrivit să le califice elemente ale figurilor. De vreme ce deci, în teoria propozițiilor, va vorbi despre substantiv, verb, despre afirmație, negație, enunțare și contradicție, este firesc ca, înainte de a spune ceva despre propoziții, să ne transmită ce înseamnă fiecare dintre aceste denumiri. Căci într-adevăr era cazul să le facă mai întâi pe acestea cunoscute începătorilor, punându-le astfel în lumină, în vederea învățăturii propuse. Așadar acesta este primul capitol al lucrării, cel care tratează despre principiile amintite ale vorbirii denumite enunțiative. Celelalte trei capitole ce urmează ne înfățișează apoi propozițiile ele înseși. Numai că, de vreme ce unele dintre propoziții se alcătuiesc doar din două cuvinte simple combinate între ele, anume din subiect și predicat, ca atunci când spun „Socrate umblă" (căci aici Socrate e denumit, ca termen, subiect, pe când „umblă" e predicat, dat fiind că în orice vorbire enunțiativă o parte privește pe cel despre care se vorbește, cealaltă ce se spune despre el, iar cel despre care se vorbește, cum este aici Socrate, se numește subiect, ca primind enunțările despre el, în timp ce lucrul ce se spune despre el, cum este aici „umblă", e predicat, ca fiind ceea ce e rostit și enunțat despre acela), de vreme ce, așa cum spuneam, unele dintre propoziții se alcătuiesc numai din subiect și predicat, pe când altele au și adaosul al treilea predicativ, ca atunci când spun „Socrate este drept" (căci
8v aci subiectul este Socrate, pe când predicatul este „drept" iar adaosul al treilea predicativ, particula „este"), și de vreme ce, în plus de acestea, există propoziții care au în ele și indicația modului cum revine predicatul subiectului, de pildă în chip necesar, imposibil, contingent, în chip potrivit, evident, legitim, ca atunci când spun „Socrate poate să fie muzician" sau „Socrate explică în chip

limpede", iar mai mulți termeni decât aceștia îmbinați în vederea producerii unei singure propoziții nu sunt posibil de conceput — așa fiind, capitolul al doilea al lucrării ne înfățișează propozițiile cele mai simple și va purta asupra propoziției sau enunțării pe bază de subiect și predicat; capitolul al treilea va privi pe cele cu o compunere mai complexă, prin alăturarea adaosului predicativ, și el va purta asupra propoziției sau a enunțării pe bază de subiect, predicat și adaosul al treilea predicativ; pe când capitolul al patrulea va privi propozițiile după modalitate. În felul acesta trecând prin toate soiurile de propoziții și cutezând să afirme că nu sunt mai multe contradicții decât cele înfățișate, Aristotel pune capăt lucrării. Însă alături de această încheiere a cărții, va fi pusă în joc o problemă, potrivită și ea pentru doctrina în chestiune.

Acestea fiind dinainte stabilite, este momentul să trecem la explicarea textului, a cărui concentrație și desfășurare bogată în sensuri și subtilă, cu denaturarea uneori a întregului gând din cauza câte unei mici variații de text, multe dintre copii suferind de acest neajuns — ne-au fă- 9r
cut, în cele de mai jos, să urmărim pentru interpretare copia care ne-a părut mai exactă.

16ª 1. *Mai întâi trebuie stabilit ce este un nume și ce este un verb.*

Îi revine acum lui Aristotel, așa cum am spus, să înfățișeze doctrina vorbirii enunțiative. De vreme ce orice enunțare se naște din substantive și verbe, ca atunci când spun „Socrate umblă", trebuie ca elementele mai simple să fie cunoscute peste tot înaintea celor alcătuite din ele iar de aceea începutul potrivit al lucrării îl face teoria existenței numelui și verbului. „Stabilit" este luat acum în loc de „definit", primul având și alte înțelesuri, dar aici însemnând, cum spuneam, definiția. Faptul că *a stabili* e

rostit în mai multe feluri este evident: de pildă adesea numim și ipotezele lucruri stabilite, ca atunci când spunem: „să presupunem că teatrul cuprinde atâta mulțime", „să presupunem că are o mărime de zece coți", sau „dacă ai domni, ce ai face oare?" Pe de altă parte numim teze stabilite și presupunerile neobișnuite ale cunoscătorilor filozofici într-o materie, ca de pildă că „toate se mișcă și nimic dintre realități n-are parte de repaus", așa cum spunea Heraclit, sau că „ființa este una", așa cum i se părea lui Parmenide. Mai numim teze stabilite și convențiile, așa cum spunem că amânăm facerea unei convenții. Însă și formele adverbiale ce stabilesc ceva sunt numite de unii
9v instituiri, ca de pildă: „de luat în căsătorie", „de navigat". Pe deasupra, numim teze stabilite și definițiile, ca prealabile demonstrațiilor; căci dacă demonstrațiile se obțin pe baza celor ce revin lucrurilor potrivit cu esența lor, iar esența fiecăreia din realități este indicată de definiții, atunci este firesc ca definițiile să stea înaintea demonstrațiilor. Ba încă în sens mai general Aristotel socotește că trebuie să numească pur și simplu lucruri stabilite toate principiile nemijlocite ale demonstrațiilor, de rangul axiomelor, ca de pildă definițiile, cum s-a spus, precum și postulatele și ipotezele, ele având nevoie de demonstrație, dar luate fiind fără de aceasta, așa cum precizează el limpede în cartea primă a *Demonstrațiilor*. În atâtea feluri sau chiar în mai multe este rostit „a stabili"; dar acum Aristotel se folosește de expresia în loc de „a defini", așa cum o dovedește, adăugând pe „ce înseamnă nume și ce înseamnă verb" — expresia de „ce înseamnă" reprezentând cât se poate de limpede definiția.

Cineva ar putea fi nedumerit în legătură cu pricina pentru care, după ce în întreaga carte a *Categoriilor* s-a preocupat despre cuvintele simple, el își propune aici din nou să vorbească despre nume și verb, care amândouă

sunt în chip evident cuvinte simple. Față de aceasta este de spus că simplul cuvânt, numele, verbul, expresia, spusa și termenul sunt aceleași unele față de altele, în ce privește obiectul, numai prin funcție sunt diferite, așa cum se 10r
întâmplă în cazul semințeі și al fructului, sau cu urcușul și coborâșul. Atunci când considerăm, într-adevăr, cuvintele simple ca semnificând lucrurile pentru care au fost stabilite, denumim numai acest aspect prin „cuvinte simple“, nedeosebindu-le pe ele astfel ca nume și verbe; atunci însă când considerăm un dublu aspect în ele și găsim pe unele rânduite cu articole lângă ele, pe altele nu, sau pe unele semnificând în plus timpul, pe altele nu, atunci le deosebim pe unele de altele, iar pe cele alăturate articolelor și care nu adaugă o semnificație de timp socotim potrivit a le numi „nume“, pe când pe cele ce nu se pot alătura articolelor dar pot fi rostite după indicații de timp le numim „verbe“. Tot astfel atunci când luăm fiecare din aceste cuvinte, nu cum este în sine, ci ca parte a unei afirmații sau negații, socotim potrivit să-l numim spusă, așa cum ne învață Aristotel lămurit în cele ce urmează. Însă atunci când le cercetăm ca luate în silogism, le numim termeni, cum va spune el în introducerea la *Analitice*. Și la fel numea termeni cuvintele simple și Platon, în cartea a noua a *Legilor*; el spune într-adevăr că unii dintre termeni se combină între ei, poziția lor fiind nemijlocită, ca de pildă „cald“ și „non-cald“; alții au o zonă intermediară, cei anume care posedă un intermediar, ca de pildă „cald“ și „rece“, sau „voluntar“ și „involuntar“. Cu privire la aceștia din urmă rațiunea are un intermediar, anume neajunsul născut dintr-o pornire pasională, care nu e cu adevărat voluntară, dar nici involuntară. Însă întrucât, chiar dacă potrivit cu obiectul e tot una să se spună nume, verb ori alt cuvânt, potrivit cu funcția menționată acestea diferă între ele, și întrucât cartea despre *Categorii* a tratat numai asupra cuvintelor 10v

simple, nepreocupându-se de deosebirea numelor față de verbe, deosebire care e foarte necesară în teoria rostirii enunțiative (căci prin această funcție deosebim termenii subiect, în enunțări, de cei predicat), din aceste pricini și întreprinde el acum teoria despre nume și verbe, ca putând fi cât se poate de potrivită lucrării de față.

De ce însă — ar putea spune cineva — mai numeroase fiind așa-numitele părți de cuvânt ale grămăticilor, Aristotel ne înfățișează acum doar pe acestea, numele și verbul? Pentru că, vom spune, acestea singure, spre deosebire de celelalte toate, pot să alcătuiască rostirea enunțiativă, ca de pildă când spunem „omul însănătoșește". Așadar Aristotel își face cercetarea aici doar despre acestea, care în chip necesar sunt cuprinse în orice rostire enunțiativă și care sunt îndestulătoare pentru producerea enunțării simple.

Merită să fie știut cum că, dintre bine cunoscutele opt părți de vorbire, unele semnifică anumite naturi, fie pur și simplu a persoanelor, activităților, stărilor, fie a unei combinații de-a lor, cum fac numele și pronumele, verbul și participiul, care sunt și singurele capabile să producă rostirea enunțiativă, ca atunci când spunem „Socrate umblă", sau „eu umblu", sau „cel ce aleargă înaintează",
11r sau „Socrate este în alergare", unul fiind luat drept subiect iar altul drept predicat; altele nu înseamnă astfel de lucruri, ci indică o anumită relație a predicatului cu subiectul, așa cum fac cele mai multe dintre adverbe. Căci ele indică fie felul cum revine predicatul subiectului, fie momentul, locul, fie de câte ori, făcând-o în chip determinat sau nedeterminat; fie în ce ordine stă ceva față de altceva, ca de pildă că acesta aleargă în urma celuilalt, sau locuiește altundeva decât aici, sau că e apropiat de ceva, ori mai mult sau mai puțin decât ceva; fie că revine stăruitor cuiva; fie chiar indică felul cum socotim noi că

revine sau nu revine cuiva acel lucru, că o facem prin presupunere sau prin asigurare; fie indică ce atitudine luăm față de un lucru despre care dăm lămuriri, că o facem depreciativ, admirativ sau întărind enunțarea prin mărturia cuiva mai de autoritate; fie că ne este de folos nouă să desprindem predicatul indicându-l, ca în cazul adverbelor numite pozitive; fie proclamându-ne printr-o exclamație dispoziția sufletului caracterizată potrivit cu însuși binele suprem, ca în cazul adverbelor ce indică entuziasmul, pentru cei cuprinși de o stare de fericire; fie indică enunțarea rostită de alții, apropiați nouă prin consimțământ sau depărtați prin tăgadă sau negație. Spun că indică felul de atribuire al adverbelor, care înseamnă atât mijlocul, cât și calitatea, ca de pildă „Socrate discută bine", „Melanthios a lovit pe Ulise cu piciorul" „albinele zboară în roi", și adverbele care arată că sunt laolaltă cei despre care e vorba, sau că nu le revine laolaltă predicatul, ca de pildă „s-au ivit grămadă dușmanii, sau în chip izo- 11v
lat" (sunt și acestea un fel de calități, căci concentrarea și dispersarea privesc calitatea). Cât despre cele rămase din rândul adverbelor enumerate, nu e cazul să adăugăm ceva; căci sunt evidente chiar pentru cei în stare să cunoască doar sumar lucrurile indicate cu privire la fiecare. Așadar adverbele, așa cum spuneam, indicând o relație anumită a predicatului față de subiect, contribuie cu ceva, după câte se dovedește, la producerea unor astfel de enunțări; în rest adverbele semnifică și ele ceva, dar nu ceva necesar pentru enunțare, ci pentru alte feluri de vorbiri, așa cum adverbele ce semnifică rugămintea contribuie la vorbirea implorativă, cele ce arată o interdicție sau un îndemn, la vorbirea imperativă, cele de întrebare, la vorbirea interogativă. Cât despre părțile de vorbire în afara celor de mai sus, ele sunt cu totul fără semnificație prin ele însele, cum sunt articolul, prepoziția și conjuncția.

Pe toate cele ce semnifică așadar firi, persoane, activități, stări, ca și anumite combinații ale persoanelor cu activitatea sau starea, Aristotel le divide în nume și verbe, pe acestea din urmă, care sunt rostite în legătură cu timpul sau sunt predicate în propoziții, numindu-le verbe propriu-zise, iar pe cele rostite fără indicație de timp sau îndeplinind funcția de subiecte, nume. Cât despre cele ce nu sunt luate în locul nici unuia din acestea două, chiar dacă altminteri se adaugă și ele propozițiilor, anume faptul că un lucru revine sau nu revine cuiva, ori când re-
12r vine, cum sau de câte ori revine predicatul subiectului, ca și cele care indică vreo altă relație între ele, pe acestea în chip propriu nu le socotim demne de numit părți ale vorbirii. Căci așa cum corabia are drept părți principale scândurile, pe când cuiele, frânghiile și smoala reprezintă legături ale lor în vederea unificării întregului, tot astfel, chiar dacă pentru vorbire conjuncțiile, articolele, prepozițiile și înseși adverbele îndeplinesc funcția unor legături oarecare, ele nu ar putea fi numite pe drept părți, întrucât nu sunt capabile, împreunate fiind ele singure, să producă o vorbire împlinită. Prin urmare acestea nu sunt părți ale vorbirii, ci părți ale exprimării, față de care vorbirea însăși este o parte, așa cum spune Aristotel în scrierea *Poeticii*, iar ele sunt folositoare pentru felul specific al împreunării și organizării părților de vorbire, la fel cum și legătura e folositoare spre a aduce unitate celor ce se leagă și cleiul pentru cele pe care le face aderente, fără ca ele să fie părți ale celor legate sau lipite; așa nu sunt părți ale vorbirii nici conjuncțiile, articolele, prepozițiile și adverbele.

Rostirea diferă însă de expresie, prin aceea că prima este cu precădere împlinirea cuvintelor ce semnifică lucrurile, pe când cealaltă este doar a celor luate în chip simplu, pentru folosința limbii. Întâlnim diferența dintre

rostire și expresie înfățișată chiar de Platon, în cartea a treia a *Republicii*, unde el spune: „cele privitoare la rostire se pot încheia aici, urmând acum să cercetăm expresia, iar cele ce trebuie exprimate și felul cum trebuie ele exprimate va fi cercetat cu de-amănuntul de noi". De aici este evident că el numește rostirea gândire, pe când expresia e înfățișarea [simplă], fie că prima se produce prin părți neapărat necesare, care sunt numele și verbul, potrivit ei fiind luată în considerație vorbirea rostită și nu- 12v
mită la propriu așa, fie că sunt luate și celelalte părți ale vorbirii în sens mai general, aceasta înseamnă ale interpretării ce țintește frumosul și o anumită organizare a rostirilor.

Cercetătorului așadar i se poate părea, pornind de la Alexandru din Afrodisia, că și adverbele sunt nume, precum și pronumele sau așa-numitul de către grămatici „apelativ". Dar această părere nu se dovedește îndreptățită, fiindcă unele dintre adverbe nu pot fi presupuse a reprezenta nume, de pildă cele ce privesc consimțirea, sau negația, sau refuzul, sau cele puse înaintea jurămintelor, precum și multe altele; iar unele, prin faptul că sunt puse în joc de anumite nume, au părut autorului aceluia să aibă aceeași tărie ca numele, ca de pildă, în chip frumos și în chip limpede, de la frumos și limpede, așa cum și just vine de la justiție. Dacă însă lucrul ar sta așa, atunci ar trebui să calificăm drept verbe, iar nu drept nume, expresii ca „de căsătorit", „de navigat", ele provenind de la: trebuie să se căsătorească, sau: trebuie să navigheze.

Nu este așadar potrivit a califica pe acestea drept verbe sau pe primele drept nume, de vreme ce nu e posibil ca ele să fie subiecte, nici să fie enunțate în propoziții, stări în care se află în chip necesar atât numele, cât și verbul. Cuvântul „limpede" îl poți găsi ca predicat în rostirea
„această parte din *Despre interpretare* este limpede", dar 13r

pe „în chip limpede" nu-l vei găsi, și nici pentru un predicat compus din acest adverb și verbul despre care se spune „în chip limpede" nu va fi loc ca de pildă „el explică în chip limpede", cum se întâmplă în cazul lui „om mort" și „drahmă falsificată". Căci ar trebui ca negațiile unor astfel de afirmații să se producă în același fel cu propozițiile ce au un predicat simplu, așa cum se întâmplă în cazul predicatelor ce sunt efectiv compuse: într-adevăr la fel cum pentru „cel stins din viață este om" negația afirmației sună: „cel stins nu este om", iar pentru „cel stins e cadavru" negația „cel stins nu e cadavru", *tot așa* și pentru „cadavrul stins este om" negația ar fi: „cadavrul stins nu este om". Însă în cazul propozițiilor modale, negațiile se produc cu necesitate într-altfel decât în cazul propozițiilor nemodale. Căci negația afirmației „Socrate umblă" este „Socrate nu umblă", pe când cea a lui „e posibil ca Socrate să umble" nu este „e posibil ca Socrate să nu umble" ci „nu e posibil ca Socrate să umble", așa cum ne-o va arăta Aristotel, cât se poate de lămurit, în secțiunea ultimă a acestei cărți.

De aceea el spune peste tot că rostirea enunțiativă se alcătuiește din nume și verb și o rezolvă în acestea, considerând că trebuie să le numească numai pe acestea părți principale ale vorbirii; iar formele lui „a fi" și „a nu fi" se enunță câteodată nemijlocit despre ceva, în care caz ele devin părți ale propozițiilor, ca în „Socrate este", „Socrate nu este", nu mai puțin ca subiectele, pe când fiind luate în propoziții cu adaos predicativ sau în formațiile modale, se adaugă părților propoziției sau se deosebesc, și rămân ceva de acest soi în spuse — așa cum vom afla
13v în introducerea *Analiticelor*. Astfel că o parte a enunțării trebuie să fie sau nume întru totul sau verb, însă verbul nu este întru totul parte a propoziției, el trebuind să fie specificat, atunci când nu enunță de la sine o acțiune, o

stare sau pur și simplu existența ori inexistența subiectului, ci când este luat în vederea acordului dintre predicat și subiect. Faptul că afirmăm pe drept acestea este evident din însăși împrejurarea că toate celelalte părți de cuvânt se rostesc cu privire la nume și la verb. Astfel pronumele este calificat drept nume, deși nu exprimă anumite naturi, ci pur și simplu persoane, iar participiul ca împărtășindu-se de la ambele, vreau să spun atât de la nume, cât și de la verb, cu toate că el înclină mai mult spre specificul verbelor, ca indicând situații temporale, pe când articolul ca depinzând de nume și avându-și raportarea la ele. Cât despre prepoziție, adverb sau conjuncție, ce trebuie să spunem? Dintre acestea, prima e calificată drept rânduindu-se deopotrivă înaintea substantivelor și [în limba greacă] a verbelor, al doilea drept împletindu-se cu verbul spre a-i arăta felul, iar conjuncția ca legând vorbirile continue. S-ar putea crede, după unele locuri, că Aristotel admite părerea cum că toate în general sunt de numit părți ale vorbirii, dat fiind că, în cele ce urmează, va spune că unele dintre părțile vorbirii semnifică realități anumite, altele sunt lipsite de semnificație; dacă nu cumva vreo exegeză a acestei aserțiuni ne va da ceva mai potrivit, care să nu fie în contradicție cu cele spuse acum.

p. 16ª 1. *Apoi ce sunt o negație, o afirmație, o enunțare și o rostire.*

Este evident atât faptul că sunt trei modurile principale de diviziune, anume diviziunea genului în specii, a 14ʳ
întregului în părți și a cuvântului omonim în diferitele lui sensuri, după cum e evident și că enunțarea se divide în afirmație și negație. Într-adevăr spunem despre enunțare că este uneori afirmativă, alteori negativă. Se cercetează însă, de către interpreții lui Aristotel, în ce fel se

divide enunțarea în afirmație și negație. Unii au ales să spună că diviziunea este ca a cuvântului omonim în înțelesurile lui diferite, cum declară Alexandru din Afrodisia, pe când alții susțin că este ca a genului în specii, cum spune filozoful Porfir; căci nici unul n-a îndrăznit să declare că diviziunea aceasta este ca a întregului în părți, de vreme ce nu pare a fi vorba nici de un întreg divizat în părți de același fel (diferența dintre afirmație și negație fiind mare), nici în părți deosebite; într-adevăr una dintre părți nu ar putea fi calificată cu numele întregului. Vom arăta adevărul în ce privește acestea — cum o confirmă părerea filozofului Porfir — pe măsură ce înaintăm în expunere și explicăm definițiile redate de Aristotel asupra lor.

Acum însă se cuvine să spunem mai întâi că expresia *trebuie stabilit*, ceea ce însemna „a defini", trebuie luată în general și în cazul celor spuse: „apoi trebuie stabilit ce sunt negația, afirmația, enunțarea și rostirea", iar în afară de aceasta, întrucât el afirmă, despre cele patru forme enumerate, cum că trebuie definite după nume și verb dat fiind că tema propusă este, așa cum spuneam, înfă-
14v țișarea tipului asertoric al rostirii enunțiative, iar acesta este în întregime fie afirmativ, fie negativ — era necesar deopotrivă ca el să trateze despre afirmație și negație, așadar și despre genul lor comun, enunțarea. De vreme ce însă enunțarea este una din speciile de rostire și trebuia să fie adoptată rostirea în definiția enunțării, întrucât toate genurile contribuie la definițiile speciilor respective, și de vreme ce trebuie să fie mai cunoscute cele adoptate pentru o teorie oarecare, decât cele ce se învederează prin ele înseși, din acest motiv Aristotel a socotit că este necesară și teoria rostirii ca trebuind să fie luată în considerație înainte de enunțare. Dacă cineva însă ar avea nedumeriri, cum se face că nu se discută în prealabil și

genul rostirii, anume vorbirea în cuvinte, socotind că merita să fie menționat din același motiv, ca necesar și el pentru lămurirea definiției, atunci trebuie spus că, sub raportul naturii, era firește potrivit să se trateze despre cuvânt, deoarece acesta este un produs al naturii singure, cum sunt vederea și auzul (căci de la natură cuvântăm), iar rostirea și enunțarea, precum și speciile ei, afirmația și negația, sunt într-adevăr cuvinte, dar capătă în plus modelarea pe baza gândirii noastre și rostirea e de un fel sau altul. De aceea le și este rezervată lor o operă dincolo de cele fizice, așa-numita logică, cuvântul nefiind pur și simplu un gen al rostirii, cum socotesc unii. Căci nu era posibil ca în timp ce genul este natural, specia să nu fie naturală, dar dacă trebuie spus despre cuvântul simplu că este gen al cuvântului din cadrul rostirii, totuși vom preciza că față de rostire în general se ia cuvântul în ordine materială, ceea ce însuși Aristotel arată, în cartea a cincea a lucrării 15r
Despre nașterea viețuitoarelor, cercetând diferențele dintre viețuitoare pe bază de sunet, dar nu că se întâmplă să fie și gen, așa cum va fi mai lămurit în cele ce urmează. Cât despre cine se întreabă care este atunci genul rostirii, trebuie să-i fie amintită diviziunea făcută în *Categorii* cu privire la mărime.

Trebuie observat că, în cele două forme enumerate, Aristotel face începutul de la cele mai incomplete, el urcând înspre cele mai desăvârșite, și de la modurile mai particulare la cele mai universale. Într-advăr e mai desăvârșită afirmația decât negația, fiindcă semnifică existența, pe când negația indică non-existența, iar enunțarea e mai desăvârșită decât afirmația, ca fiind genul ei, așa cum spuneam, și rostirea decât enunțarea, de vreme ce aceasta din urmă este una din cele cinci specii de rostire, respectiv cea enunțiativă. Ordinea enumerării menționate este făcută prin raport la noi, cei care în chip natural trecem de

la cele mai neînsemnate lucruri la cele dominante și de la cele mai particulare la cele mai universale, pentru progresul cunoașterii noastre de la nedesăvârșit către ce e mai desăvârșit. În schimb în învățătura ce privește lucrurile ele înseși, el ne va orienta ca și răsturnat, după rânduiala naturală a lucrurilor, punând genurile înaintea speciilor și cele mai desăvârșite înaintea celor nedesăvârșite. De aceea le-a enumerat în felul menționat, vroind să facă început al expunerii modalitatea finală a enumerării.

p. 16a 3. *Ceea ce apare în glas este un semn al celor ce sunt în cuget și ceea ce este în scris, al celor din glas. Iar după cum nici cele scrise nu sunt aceleași pentru toți, la fel nici cele glăsuite nu sunt aceleași; în schimb cele pen-*
15v *tru care toate acestea sunt dintru început semne reprezintă stări de cuget, aceleași pentru toți, iar lucrurile pentru care cele din urmă sunt similitudini, dintru început sunt aceleași. Dar despre acestea s-a vorbit în scrierea* Despre suflet; *căci ele țin de altă lucrare.*

Venea acum la rând, după câte se făgăduise, să se redea în continuare definițiile, cea a numelui și a verbului, însă de vreme ce nu orice expresie este nume ori verb (căci expresia fără înțeles, ca „blituri", sau „skindapsos" nu e nici unul din acestea) și de vreme ce numele și verbele diferă de cuvintele nesemnificative prin aceea că semnifică ceva, Aristotel tratează mai întâi, prin cele de față, despre ce e semnificat de către ele în chip principal și potrivit, în speță că sunt semnificate gândurile, iar prin mijlocirea lor lucrurile, și că nu trebuie conceput nimic altceva dincolo de ele, drept intermediar între gând și lucru, cum au socotit discipolii Stoicilor că e cazul să vorbească despre enunțabil (*lekton*). Acestea ne vor fi așadar împărtășite prin cele spuse acum, și în primul rând enunțurile care, oricum ar fi, implică în chip necesar cerce-

tarea adevărului și falsității. Cu privire la acestea din urmă întreprindem acum cercetarea, spre a vedea dacă ele sunt în lucruri, în gânduri, în cuvinte sau în câte două din acestea ori chiar în toate, iar dacă sunt în cuvinte, în care anume, dacă sunt în nume și în verbe sau în vorbirile alcătuite din ele. Se va determina că numele și verbele sunt cuvinte simple, ce nu indică nici adevărul, nici falsitatea, cum s-a spus și în introducerea *Categoriilor*. În schimb cu privire la rostirea enunțiativă obținută prin împletirea lor, se ia în considerație adevărul și falsitatea, și, la fel cum
se făcuse înainte despre cuvinte, se raportează acestea la 16r
gânduri, ca fiind cauze ale cuvintelor. Căci, dintre gânduri, unele sunt simple, anume cele semnificate de cuvintele simple, ele neprimind defel adevăr sau falsitate, altele în schimb sunt compuse, cele privitoare la realitățile compuse și stând sub cuvinte ce arată compunerile, ele fiind primitoare atât de falsitate, cât și de adevăr. În ce privește lucrurile ele însești, nu s-ar putea concepe așa ceva nici măcar în cele compuse. Și este evident că în chip firesc Aristotel, mai înainte de-a reda definițiile numelui și verbului, face precizări despre cele menționate. El și era dator să ia în considerație falsitatea și adevărul în această primă carte, propunându-și să ne transmită din introducere care anume sunt primitoare de adevăr sau falsitate și care prin firea lor nu pot să le primească pe nici una, și, amintind că un lucru se consideră în cazul cuvintelor compuse, altul în cazul celor simple, era dator, pe lângă aceasta, să dividă cuvintele simple, pe de-o parte, și nesusceptibile fie de adevăr, fie de falsitate, în nume și verb, iar pe de altă parte pe cele alcătuite din ele și care sunt întru totul sau adeveritoare, sau tăgăduitoare (ceea ce echivalează cu a spune: pe cele pe bază de rostire enunțiativă) să le dividă în speciile iarăși corespunzătoare lor, anume în afirmație și negație.

Așa stând lucrurile, spuneam acum, clasificând cele pe care ni le transmite filozoful, cum că el acceptă următoarele patru aspecte în cazul de față, ca fiind necesare pentru doctrina înfățișată, anume lucrurile și gândurile, precum și cuvintele și scrisul. Între acestea primul loc îl au lucrurile iar al doilea gândurile, al treilea îl au cuvin-
16v tele și ultimul cele scrise. Într-adevăr gândurile au drept scop conceperea lucrurilor, și sunt cu adevărat gânduri când se armonizează, ca să spunem așa, cu lucrurile ele înseși; căci ele sunt imagini ale lucrurilor în cuget. Cât despre cuvinte, ele sunt vestitori ai gândurilor și de aceea ne sunt date de fire spre a semnifica prin ele gândurile cugetului, astfel încât să și putem să comunicăm unii cu alții și să trăim în societate; căci omul este un animal social. De aceea cei care nu se folosesc de aceste cuvinte nici nu au parte între ei de comunitate, ca necunoscându-și gândul unii altora. Cât despre cele scrise, ele au drept țintă să păstreze amintirea cuvintelor. Dar dintre acestea patru, primele două sunt prin natură, spune Aristotel, celelalte două sunt instituite; prin natură sunt lucrurile și gândurile, instituite sunt cuvintele și scrisul. El deosebește pe cele din natură de cele instituite folosindu-se de următoarea regulă: cele care, spune el, sunt aceleași la toți, sunt prin natură, iar cele care nu sunt aceleași la toți, acelea nu sunt prin natură, ci instituite. Iar așa ceva e firesc; căci una fiind natura lumii, ea face bineînțeles ca peste tot să fie asemănătoare cele socotite a fi de aceeași specie. Dacă însă ar exista o diferență între unii și alții, atunci ar fi vorba de lucruri ce nu sunt create prin natură. De vreme ce, așadar, lucrurile și gândurile sunt pentru toți aceleași (căci peste tot specia de om, de cal sau de leu este
17r aceeași, iar gândul la fel este același la toți despre om, piatră și fiecare dintre celelalte lucruri), pe când cuvintele și cele scrise nu sunt aceleași la toți (căci de alte cuvinte

se folosesc elenii și fenicienii, de altele egiptenii; „fiecare cu limba lor“ spune poetul; de asemenea ei scriu cuvintele acestea fiecare prin alte feluri de scriere), din această pricină lucrurile și gândurile sunt proclamate a fi prin natură, pe când cuvintele și scrisul, pe cale de instituire și nu prin natură. Și este evident că mai degrabă decât la cuvinte, în cazul scrisului se va lua în considerare instituirea. De aceea în general a și fost demn de menționat faptul că scrisul are oarecare înrudire cu vorbele, nu numai întrucât contribuie la păstrarea lor în amintire, dar și ca având în chip evident înțelesul de a fi prin instituire și capabil de a ne face să știm mai lămurit că cuvintele sunt prin instituire, ceea ce nu este la fel de recunoscut ca faptul că scrisul e prin instituire (într-adevăr despre cuvinte s-a socotit demn de cercetare, de către cei vechi, dacă sunt rostite prin natură sau prin convenție, iar în această privință era potrivit să se precizeze care dintre modurile lor de înfățișare se armonizează cu lucrurile, și să se facă folosință de acest mod pentru definițiile numelui și verbului, precum și a vorbirii alcătuite din ele; în schimb cu privire la scris nu a încăput nici o dezbatere la cei vechi). De vreme ce, altminteri, cele scrise nu ne vor aduce nici un folos pentru considerarea celor din joc, Aristotel însuși va arăta în continuare, trecând cu vederea scrisul și considerând numai lucrurile, gândurile și cuvintele, că ele sunt uneori simple, alteori compuse. Dintre acestea deci, gândurile sunt socotite de el cât se poate de asemănătoare
lucrurilor, pe când la cuvinte nu a mai socotit că e cazul 17v
să le numească asemănări ale gândurilor, ci simboluri și semne, iar scrisul la fel pentru cuvinte.

Pe de altă parte, asemănarea diferă de simbol în măsura în care prima intenționează să întruchipeze, pe cât posibil, natura însăși a lucrului și nu poate fi plăsmuită ea însăși de către noi (căci dacă întruchiparea din tablou

a lui Socrate nu înfățișează totodată și chelia lui, și nasul lui teșit, și privirea piezișă, atunci nu s-ar mai numi o imagine a lui), pe când simbolul sau semnul (căci filozoful numește un același lucru prin ambele) ne revine în întregime ca subzistând prin simpla noastră cugetare. De pildă pentru momentul când trebuie să se înfrunte între ei războinicii, poate fi simbol atât sunetul de luptă al trâmbiței, cât și aprinsul făcliei, cum spune Euripide.

După ce s-a domolit, ca o făclie, sunetul
Trompetei tireniene, semn al luptei însângerate...

(*Phoen.*, 1377–78)

Cineva ar putea stabili că și ridicatul lăncii sau azvârlitul săgeții și nenumărate altele [sunt simboluri]. De vreme ce deci e posibil ca aceleași cuvinte să fie redate prin felurite scrieri, așa cum o arată invenția caracterelor grafice așa-numite ideograme, și de vreme ce aceleași gânduri pot fi redate prin rostiri diferite, cum o semnifică bogăția limbilor și, în cadrul unei aceleiași limbi, înlocuirea cuvintelor (căci Aristokles se dovedea a fi numit de cei vechi Platon iar Tyrtamos Theofrast, în timp ce un lucru, unu și același, e cu neputință să fie gândit prin acte de gândire diferite, ci în chip necesar fiecare dintre
18r gânduri trebuie să fie imaginea lucrului al cărui gând este, așa cum stă înscris în tabloul sufletului, dat fiind că gândirea nu este nimic altceva decât faptul de a primi imaginea gânditului sau de a-l face accesibil), de aceea Aristotel numește gândurile asemănări ale lucrurilor iar numele și verbele ale gândurilor, pe când cele scrise sunt simboluri și semne ale numelor și verbelor. Dintre acestea patru așadar, vreau să spun lucrurile, gândurile, cuvintele și scrisul, lăsând deoparte scrisul, ca neaducând nimic necesar

pentru indicarea apropiată a lucrurilor pe care el vrea să le ia în cercetare cu precădere, filozoful analizează gândurile prin care cunoaștem ceva și dă precizări despre cuvinte, fără de care e cu neputință să se producă o teorie și o doctrină.

De aceea, lăsând deoparte pe cele scrise, Aristotel acceptă în discuție lucrurile, gândurile precum și cuvintele, spunând că fiecare dintre acestea este considerat fie simplu, fie compus. De pildă ceva simplu este „Socrate", pe când compus este „Socrate care aleargă" (căci aici natura lui Socrate și-a adăugat activitatea alergării), iar gândul despre Socrate care aleargă este de asemenea compus, cum e rostirea prin care spunem „Socrate aleargă". Iar în chip vădit, la gândurile compuse precum și la expresiile alcătuite prin reunirea celor simple, adevărul — spune el — și falsitatea nu vor fi luate în considerație în nici un element simplu, ele nefigurând decât în legătură cu gândurile compuse ca și cu expresiile compuse; căci în ce privește lucrurile, nici în cele compuse n-ar putea rezida ceva adevărat 18v
sau ceva fals, așa cum cercetăm acum, dat fiind că acest caracter de adevăr și de falsitate se produce într-o relație anumită a gândurilor sau a cuvintelor față de lucruri. Într-adevăr, atunci când se armonizează, spre a spune așa, gândurile cu lucrurile, sau când cuvintele sunt în acord cu ființa lucrurilor, atunci și spunem că se produce adevărul cu privire la fiecare din ele; iar dacă nu se comportă așa, falsitatea. De pildă, în cazul când Socrate umblă, dacă și noi gândim sau spunem că umblă, atât gândul e adevărat cât și enunțarea, pe când dacă am opina sau am spune că nu umblă cel care umblă, în chip necesar am greși. Lucrurile în ele înseși nu s-ar putea califica nici adevărate nici false decât potrivit cu adevărul considerat în sânul cunoștințelor. Căci dacă avem obiceiul să spunem că Socrate este cu adevărat om, dar că statuia lui Socrate

e în chip fals [om], nu vrem să înțelegem prin aceasta ni-
mic altceva decât că rațiunea de om se enunță cu adevă-
rat despre gândul lui Socrate, pe când cea de statuie nu.
Faptul însuși de-a se enunța [ca predicat] și de-a sta la
bază [ca subiect] în vederea enunțării nu revine defel lu-
crurilor, în schimb revine în prim rând gândurilor și ast-
fel expresiilor, așa încât cu privire la adevărul și falsitatea
acestora două din urmă se va potrivi aceeași rațiune; în-
trucât altminteri și în lucruri ele înseși, precum și în plă-
cerile resimțite am putea susține că există adevăr și
falsitate. Căci nu sunt în același sens existente formele
în întregime separate de materie și, așa cum se va spune
despre ele în cele ce urmează, activitățile fără de virtua-
litate, cum sunt cele de care are trebuință materia pentru
19r obținerea unei întruchipări proprii, iar însăși materia, în
totul lipsită de formă și pe drept numită fundamentală pen-
tru lucruri, precum și imaginile văzute în oglinzi [nu sunt
deopotrivă existente], ci unele sunt cu adevărat reale, al-
tele nu cu adevărat, iar o altă categorie, în chip fals; la
fel nici plăcerea nu este deopotrivă adevărată, cea dată
de lucrurile inteligibile și cea din activitățile nestăpânite,
ca și plăcerea ce rezultă din imaginile înșelătoare. Numai
că toate acestea nu contribuie la lămurirea tratatului în
discuție, pentru că aici este vorba numai despre adevă-
rul considerat în cele desfășurate pe bază de exprimare.

Acestea așadar sunt de menționat despre gândul de an-
samblu cu privire la cele rostite. Dar dând urmare din
nou și pornind ca mai sus de la cele spuse prin rostire și
aplecându-ne la cele ce merită atenție, vom spune mai în-
tâi că nici de la lucruri, nici de la gânduri n-a izvorât în-
vățătura despre ele, ci de la cuvinte pentru că tema de
discuție, în această lucrare, era problema de a se cerceta
exprimările asertorice, pe bază de vorbire enunțiativă,
apoi pentru că Aristotel nu a spus: „cuvintele sunt așadar

semne ale stărilor din suflet, adică ale gândurilor", ci el a spus *cele din glas* [*ale cuvântului*], făcând să urmeze întreaga învățătură despre nume și verbe. Căci spunând de la început că *trebuie stabilit ce este un nume și ce este un verb*, dat fiind că el consideră vorbirea alcătuită de acestea în trei feluri, fie ca fiind în suflet, potrivit cu gândurile simple și cu așa-zisa vorbire înnăscută, fie ca rezidând în însuși faptul rostirii, fie ca figurând în scris (într-adevăr spunem că și în materie de scris o parte este nume, alta verb, alta vorbire), de vreme ce așadar, după cum am amintit, el consideră în trei feluri numele și verbele, de- 19v
spre care spune că trebuie să fie stabilite atât în actul de gândire cât și în cel de vorbire ori cel de scriere, din această pricină a și declarat astfel, cum că cele din sânul cuvântului sunt semne ale gândurilor din suflet, care — spune el — sunt stări ale sufletului din motivul arătat la început, după cum și scrierile sunt, la rândul lor, semne ale celor din sânul cuvântului. Așadar fie dintr-un astfel de motiv a pus el în discuție expresia *cele din glas* [*ale cuvântului*], fie poate, mai degrabă, spre a arăta că într-un fel trebuie spus „cuvânt", într-alt fel „nume" și „substantiv", precum și că simbol este și în general ceea ce prin instituire nu convine cuvântului simplu, ci numelui și verbului. Căci exprimarea verbală ne revine nouă prin natură, la fel cu văzul și auzul, însă numele și verbele își au geneza în cugetarea noastră, ele folosindu-se ca materie de cuvânt. Într-adevăr așa cum ușa se spune a fi lemn și moneda se spune a fi aramă sau aur (însă ele se numesc așa ca avându-și geneza din materialele acelea, ce sunt lucruri naturale, ele însești posedându-și ființa lor pe baza caracterelor și formelor adăugate subiectelor de bază; căci atunci când lemnul este lucrat așa ori într-alt fel, atunci spunem că s-a produs o ușă sau un tron, altminteri nu, iar când aurul primește un anumit tipar, atunci se spune

[că e vorba de] o monedă), în același fel și aci, nu e vorba pur și simplu de cuvinte, o dată cu numele și verbele, ci cuvintele sunt modelate și transformate într-un fel anumit de cugetul vorbitor și sfârșesc prin a fi socotite semne ale gândurilor din suflet. Ceea ce spunem acum ar putea apărea limpede — faptul anume că vorbele sunt na-
20r turale, pe când numele și verbele sunt prin convenție — în cazul surdo-muților din naștere; căci la aceștia se observă că aruncă unele cuvinte nearticulate, dar ei nu se folosesc de nume și de verbe. Trecând deci firesc peste aceste lucruri, Aristotel a spus: *cele din glas* [*ale cuvântului*], ceea ce înseamnă același lucru cu numele și verbele, ele nefiind cuvinte pur și simplu, ci unele ce se comportă și sunt transformate într-astfel încât să fie și indicatoare pentru gânduri, ca fiind prin instituire iar astfel putând fi numite semne ale stărilor din suflet.

Dar, în cele ce urmează, ce oare poate însemna faptul de a nu socoti că silabele sunt simboluri ale celor din sânul cuvântului, nici literele, ci *cele scrise*? Vom răspunde că — așa cum s-a spus — fiind vorba în trei feluri de nume și verbe, în chip de gânduri, de rostiri și de cele scrise, Aristotel stabilește atât că rostirile sunt simboluri ale celor gândite, cât și că scrisul e simbol al celor rostite. Iar aceasta ca și cum ceea ce s-a spus ar fi admis despre nume și verbe. Dacă însă s-ar socoti că e cazul să se extindă teoria asupra oricărei exprimări pur și simplu, atunci trebuie spus că litera și silaba se numesc și „caracter scris“ pentru fiecare tip de elemente, dar se numesc și vorbirea potrivit căreia exprimăm fiecare lucru. Și ele se spun despre fiecare dintre cele două nume, însă numele de literă înseamnă cu precădere caracterul ce se capătă prin grafie, pe când cel de silabă înseamnă vorbire, „prin faptul că are o anumită înscriere și ordine“, spune Dionysos. Însă vorbirea n-ar putea fi socotită simbol al

numelui, ci parte a lui, pe când caracterul, prin faptul că este conceput într-un fel prin vorbire, într-altfel, alteori pe drept cuvânt poate fi numit simbol. Acesta e motivul pentru care el nu a spus nici silabe nici litere, de vreme 20v
ce fiecare dintre aceste nume poartă și asupra vorbirii, unul cu precădere, cel al silabei, altul mai general, cel al literei, ci a spus: „cele scrise“, spre a face mai vădit că ceea ce s-a spus înseamnă tipurile de elemente.

După aceea, aduce motivul pentru care sunt numite simboluri atât cuvintele pentru gânduri cât și cele scrise pentru cuvinte, ambele fiind prin convenție, cuvintele ca și cele scrise, însă ele nefiind defel aceleași pentru toți. Într-adevăr el spune *după cum nici cele scrise nu sunt aceleași pentru toți, la fel nici cele glăsuite nu sunt aceleași.* Iar totdeauna prin aceasta a făcut vădit că socotea demn de menționat și cele scrise, datorită folosinței cuvintelor, primele fiind în chip mai evident prin convenție și arătându-ne felul cum și cuvintele, pe baza asemănării cu cele scrise, pot fi simboluri ale gândurilor, așa cum primele erau ale cuvintelor. La aceasta adaugă afirmația, despre gânduri și despre lucruri, că fiecare din acestea este prin natură, ca fiind aceleași pentru toți oamenii; căci el spune *cele pentru care toate acestea sunt dintru început semne*, prin „acestea“ denumind cele din aria cuvântului, adică atât numele cât și verbele, însă formularea *acestea sunt dintru început semne* (el spune ale gândurilor, căci sunt semnificate prin cuvinte și lucrurile, dar nu imediat, ci prin mijlocirea gândurilor, pe când gândurile nu sunt semnificate prin alți intermediari, ci în primul rând și nemijlocit) exprimă pe cele cărora le sunt semne în prim rând cele din aria cuvântului, semnificative ca fiind simboluri, adică gândurile, ca afecțiuni ale sufletului și ace- 21r
leași pentru toți, pentru că și sunt prin natură. Ca atare, expresia de *aceleași* în *aceleași stări de cuget pentru toți*

trebuie citită ca având accent ascuțit*. Iar *cele cărora acelea le sunt cât se poate de asemănătoare*, spune el (prin „acelea" denumește afectele sufletului), așadar cele cărora asemănările le sunt afecte ale sufletului (dar ale cui asemănări sunt ele ? în chip evident ale lucrurilor), acelea sunt lucrurile, spune el, care sunt aceleași pentru toți. De aceea și aici *aceleași* în cazul *lucrurilor* trebuie citit ca fiind cu accent ascuțit și nu circumflex, cum face Herminos, pentru ca învățătura lui Aristotel să reiasă în chip desăvârșit, atunci când ea prezintă literele și cuvintele ca fiind convenție, întrucât nu sunt pentru toți aceleași, pe când gândurile și lucrurile sunt prin natură, întrucât sunt pentru toți aceleași.

Dar după ce acestea au fost examinate, trebuie adăugat, în continuare, pentru cei ce vor să se raporteze la teoria realităților și să vadă temeiurile adoptate pentru temele în discuție, cum că trei fiind rânduielile primordiale cu privire la substanțele naturale, cea divină, cea inteligibilă și, dincolo de ele, cea psihică, despre lucruri spunem că sunt date de divinitate, de la cugetări purced gândurile, iar de la sufletele caracterizate potrivit cu ce este logic și având-și natura separată de orice corp se alcătuiesc cuvintele; căci acum vorbim nu despre cuvântul luat la întâmplare, ci despre cel ce semnifică lucrurile prin intermediul gândurilor, printr-o convenție și o potrivire, un cuvânt deopotrivă capabil să fie semnificat prin litere, ceea ce înseamnă cuvântul articulat omenesc și al limbii. Pentru aceasta medicii, deosebindu-l bine, potrivit cu organele, de cuvântul luat pur și simplu, spun că există unele organe fonetice, precum plămânul și traheea, dintre care parimul produce materia cuvântului, cealaltă contribuie la modelarea lui ca sunet grav și ascuțit,

* Ceea ce dă în greacă: „identic". (*Nota ediției românești.*)

sau cele asemănătoare, în timp ce alte organe sunt necesare pentru limbaj, precum limba și cerul gurii, buzele și dinții, care, supunându-se în chip diferit impulsului dat de sufletul gânditor, modelează cu accent grav sau ascuțit cuvântul, provenit în chip simplu ca de la o vietate, întocmai ca o materie, în vederea producerii literelor, silabelor și în general a limbajului, producere la care se raportează și specia de rostire enunțiativă, ce reprezintă tema produsă nouă în cartea de față. Cât despre sunetele nearticulate, cum spunem că sunt cele ale viețuitoarelor neraționale, dacă s-ar cerceta cauza lor nu s-ar obține nimic de folos temelor propuse, dar e evident că dăm drept cauză pentru ele, în chip imediat, sufletele lor neraționale, prin care le este posibilă ființarea. Căci acestea, dând urmare senzațiilor ca și închipuirilor ivite în ele, fac pe cele ce posedă această capacitate să glăsuiască, după firea fiecărora, și să pună în joc toate procesele, câte sunt firești, potrivit cu efectele ce le revin lor de fiecare dată. A admite însă că și acestea sunt semnificative prin litere, cum au și înregistrat unii dintre pretinșii grămătici, ar fi ridicul. Căci e drept, autorii de comedii imită broaștele prin „oac, oac“ și porcii prin „groh, groh“, ca și diferi- 22r
te păsări prin diferite sunete redate literal, dar nu e de socotit că aceasta înseși sunt glasurile lor, de vreme ce și despre vuietul mării sau zgomotul roților și al multor altor lucruri neînsuflețite ar trebui să admitem că sunt articulate, dat fiind că și pe fiecare din acestea vedem că încearcă să le imite comedia. Dacă însă trebuie cercetată și în cazul elementelor [vorbirii] o cauză analoagă acestora, drept cauză eficientă nu vom da altceva decât sufletul particular, a cărui capacitate de invenție a dat naștere elementelor, iar nimic nu ne împiedică să socotim drept un prototip al lor produsul natural al sufletului, produs ce pune în joc mărimi și intervale [date] pentru fiecare

din cele exteriorizate de suflet, pe baza cărora literele s-au dovedit mai puțin bogate decât sunetele.

Însă despre acestea se vorbește, spune el, în *Despre suflet*, unde a spus: „iar primele gânduri, ce oare le deosebește spre a nu fi închipuiri? căci nu toate sunt închipuiri, dar nici nu sunt fără de închipuire", și unde a socotit că e cazul să numească închipuirea „intelect pasiv".

p. 16ª 9. *După cum în cuget gândul este lipsit uneori de adeverire sau falsitate, alteori însă trebuie dintru început să-i revină una din acestea, la fel este și în glăsuire; ce e fals și ce e adevărat poartă asupra îmbinării și diviziunii. Așa fiind numele înseși și verbele se aseamănă cu gândul fără îmbinare și diviziune, ca de pildă cel de „om" sau cel de „alb", când nu li se adaugă ceva; căci ele nu sunt încă nici ceva fals, nici ceva adevărat. Iar ca dovadă a acestui lucru: chiar și capra-cerb înseamnă într-adevăr ceva, însă*
22ᵛ *nu e nici adevărat nici fals, dacă nu i se adaugă faptul de a fi sau nu a fi, în chip simplu sau după timp.*

Folosul celor spuse, pentru proiectul operei de față, e înfățișat de filozof într-astfel: el spune că adevăratul și falsul se iau în considerație atât în materie de gânduri cât și de cuvânt, dar nu în cele simple ci în cele compuse. Totodată el ne înfățișează analogia dintre cuvinte și gânduri, spunând că numele și verbele seamănă cu gândurile simple și că privitor la nici unele dintre ele nu se ia în considerare nici adevărul nici falsitatea, pe când vorbirea alcătuită din nume și verbe seamănă cu gândurile ce admit sinteză și analiză, ca fiind legate laolaltă sau divizate, în cazul fiecăreia din ele trebuind să aibă loc unul din acestea două, fie adevărul, fie falsitatea.

Faptul că nici unul dintre gândurile simple nu e primitor de adevăr, nici de falsitate, este evident prin inducție; într-adevăr cel care concepe în sinea sa gândul lui

Socrate nu concepe nimic adevărat nici fals, dacă nu-i adaugă de pildă pe „umblă" ori „citește", ori „este". Căci atunci, dacă se întâmplă ca lucrul să stea așa cum îl judecă gândul, acesta va fi adevărat, dacă nu, lucrul stând altfel, cugetul judecă dimpotrivă; și dacă Socrate care n-ar umbla, noi spunem că umblă, atunci în chip necesar e fals. Iar la fel cu acestea e evident că se comportă și cele pe bază de cuvânt, căci cineva ce rostește numele de Socrate, chiar de mii de ori, n-a spus nimic nici adevărat nici fals, nici cel care spune verbul „umblă" ca atare. Însă cel care 23r
le leagă pe amândouă și spune „Socrate umblă" a rostit fie ceva adevărat fie ceva fals. De asemenea, firește, cel care refuză umblatul lui Socrate (refuz pe care el l-a numit *diviziune* ca despărțind predicatul de subiect, prin particula negativă, ce face funcția unui element divizor în vorbire) și care spune „Socrate nu umblă" a făcut la fel de bine o rostire susceptibilă de adevăr și falsitate. De aceea Aristotel a spus că *ce e adevărat și ce e fals poartă asupra îmbinării și diviziunii*, el numind *îmbinare* afirmația și *diviziune* negația, și considerându-le fie în procesele de gândire din suflet, fie în vorbirea proferată. Așadar adevărul și falsitatea sunt în totul în legătură cu sinteza și diviziunea, dar desigur nu orice sinteză sau diviziune e susceptibilă de unul din ele; căci și cel ce se roagă sau se folosește de o astfel de rostire, dincolo de cea enunțiativă, leagă între ele nume și verbe, dar nu spune nici ceva adevărat, nici ceva fals; ci trebuie ca sinteza și diviziunea să fie reale, adică să indice că un lucru revine sau nu revine altuia, ceea ce se ia în considerare numai la rostirea enunțiativă. Dar nici măcar în cadrul rostirii enunțiative oricare legătură, la întâmplare, a numelor cu verbele nu alcătuiește o vorbire desăvârșită, adică una adevărată ori falsă: astfel, cazurile numelui, împletite cu „este", nu semnifică nici ceva adevărat nici ceva fals, ci acestea

se obțin fie din împletirea lui „este“ cu cele rostite la nominativ, fie, în cazul celor oblice, din asocierea la predi-
23v cat a termenilor capabili să producă o vorbire desăvârșită, ca de pildă când spunem „cartea este a lui Socrate“. Este deci evident că adevăratul și falsul vor fi luate în considerație doar cu privire la vorbirea enunțiativă și a speciilor ei, afirmația și negația, asupra cărora îi revine lui acum să dea amănunte. Așa încât, analiza lui Alexandru corectează lucrurile cât se poate de bine în acest sens, când ne spune că se tinde la transmiterea teoriei privitoare la lucruri, gânduri și cuvinte. Acestea fie deci spuse, în cazul vorbirii enunțiative.

Trebuie însă observat că, după filozof, nu orice adevăr e dobândit printr-o sinteză ori o diviziune (într-adevăr, care ar putea fi sinteza și diviziunea în cazul așa-numitului adevăr inteligibil la Platon — și bineînțeles, la Aristotel însuși — un adevăr considerat prin raport la existența ființelor cu adevărat și absolut simple, sau ale celui prin raport la conceperea lor inteligibilă și care subzistă întreg deopotrivă prin raport la falsitatea opusului determinat — adevăr despre care a tratat el însuși în opera sa teologică și în cartea a treia *Despre suflet*?), ci e dobândit așa doar adevărul existent în procesele de vorbire, despre care s-a arătat că poate avea loc, între toate felurile de rostire, numai în cadrul celei enunțiative. Trebuie deci subliniat aici și că spunând: *numele înseși*, adică luate în sine, și *verbele* seamănă cu gândurile simple, și intenționând să propună exemple de-ale lor, el a adăugat *de pildă „om“ sau „alb“, când nu li se adaugă ceva* și a luat drept nume pe „om“ iar drept verb [atribut] pe „alb“; deși acesta nu se arată a fi mai puțin nume decât om, nesocotind că e cazul să vorbească după defi-
24r niția obișnuită a verbelor când enumeră pe alb printre verbe, ci, după termenul predicat, numind verb orice

cuvânt ce joacă în propoziție rol de verb; despre aceasta vom trata mai lămurit când vom cerceta expresia de verb.

Dacă însă cineva s-ar întreba cum se face că Aristotel a spus cum că nici unul dintre nume nici dintre verbe nu e susceptibil de adevăr și falsitate, deși e perfect lămurit că oricare dintre verbele persoanei așa-numite întâi de către grămătici indică fie adevărul fie falsitatea, ca atunci când spun „umblu", și oricare dintre cele de a doua persoană, ca „umbli", sau cele de a treia câte se spun despre ceva determinat, ca „plouă", ori „tună" ori „fulgeră", atunci trebuie spus că nu verbele ele înseși sunt cele care semnifică adevărul și falsitatea, ci împletirea unor astfel de verbe cu numele persoanelor despre care se spun ele; căci chiar dacă acele persoane nu sunt numite efectiv, totuși se subînțelege la verbele de prima persoană „eu", la cele de a doua „tu", la cele de a treia, spuse despre ceva determinat, tocmai acel lucru determinat despre care se vorbește, ca „plouă" și „tună" privitor la Zeus, așa încât și aici rostirea întreagă este cea alcătuită din verb și numele subînțeles prin el, rostirea care primește adevărul și falsitatea: „eu umblu", „tu umbli", „Zeus plouă". Iar de aceea, verbele de a treia persoană care nu se spun despre nimic determinat nu semnifică nici unul ceva fals nici adevărat, ca de pildă „umblă"; căci nefiind limpede despre cine se spune că umblă, nu se semnifică nimic adevărat nici fals. Dar acestea sunt evidente; cât despre *când nu li se adaugă ceva* ar putea însemna că trebuie, pentru 24v
producerea vorbirii adevărate ori false, să se adauge fie numelui verbului, fie verbului numele. Faptul că nu un adaos, întâmplător făcut la nume și la verb, produce rostirea enunțiativă, l-a dovedit el propunând numele de „capra-cerb", în care a adăugat numele de cerb caprei, chiar dacă nu în sens total, fără să se semnifice prin aceasta nimic adevărat, nici fals. Și totodată acest lucru ar putea fi

doveditor, prin exces, că nici unul dintre cuvintele simple nu înseamnă nimic adevărat sau fals; căci dacă cele care în rândul numelor sunt mai apte să primească pe unul din aceştia nu-l primesc (iar aşa sunt compuşii de speţa „caprei-cerb", în sine faptul compunerii fiind firesc pentru cuvinte ce sunt în chip recunoscut primitoare de adaosuri), cu greu ar putea numele simple să însemne ceva adevărat mai degrabă decât fals, mai depărtate fiind de compunerile rostirilor enunţiative. Astfel, dacă la numele de capră-cerb, care reprezintă un gând doar al închipuirii, se adaugă că nu este, se va produce o vorbire adevărată, dacă se adaugă că este — falsă, înainte de adaos el neindicând nimic de acest fel.

Dar *în chip simplu sau după timp* ce vrea să însemne? Afirm că *în chip simplu* poate însemna în chip nedeterminat, spunând în chip simplu „capră-cerb era", sau „capra-cerb este", sau „capra-cerb va fi", pe când pe *bază de timp* înseamnă a fi cu adaosul timpului, pe baza căruia era sau va fi, ca de pildă „capra-cerb era ieri", sau „anul trecut", sau „va fi mâine", sau „în anul următor". Aşadar *în chip simplu sau după timp* ar putea însemna aşa ceva.

E de adăugat că filozoful nu a mai relevat defel că ros-
23r tindu-se numele ele înseşi şi verbele, ele seamănă cu gândul fără de sinteză ori diviziune, lucrul fiind o consecinţă a vorbirilor alcătuite din nume şi verbe, una asemănătoare cu gândurile efectuate prin sinteză ori diviziune. Însă nici nu a lăsat cu totul deoparte aceasta, ci a indicat-o spunând *când nu li se adaugă ceva*; căci acest lucru e vădit din aceea că numele, ca şi verbele rostite respectiv cu adaos, nu mai seamănă cu gândurile simple, cu cele produse prin sinteza ori diviziunea celor simple. Dar acum, întrucât pe cele privitoare la acestea le-a dezvoltat complet, trebuie trecut în continuare la teoria numelui, a verbului şi

a celorlalte, despre care Aristotel a făgăduit să trateze încă din introducere.

p. 16a 19. *Numele este o glăsuire semnificativă pe bază de convenție, fără indicație de timp, în care nici o parte izolată nu este semnificativă.*

Faptul că pe bună dreptate se așază numele înaintea verbului, în cadrul expunerii, este evident. Într-adevăr numele semnifică existența lucrurilor, pe când verbele semnifică acțiunile și stările, iar existențele stau înaintea
acțiunilor și stărilor. Însă în definiția redată pentru nume 25v
a fost adoptat *glăsuire*, având sensul de materie atât pentru nume cât și pentru verb, precum și pentru vorbirea alcătuită din ele, ca gen al cuvântului pe bază de nume, spre deosebire de alte sunete, care se produc adesea și de corpurile neînsuflețite. Căci sunetul diferă de cuvânt precum genul de specie; sunetul reprezintă lovirea aerului perceptibilă auzului, pe când cuvântul este sunetul emis de o ființă însuflețită atunci când prin comprimarea [sistola] toracelui aerul inspirat este eliminat din plămân, năvălește în artera numită trahee și în partea ei superioară, gâtlejul, iar prin lovire dă un răsunet perceptibil, născut dintr-un impuls sufletesc, de soiul celui ce se ivește în cazul instrumentelor numite suflătoare de către muzicieni, ca al flautelor ori fluierelor, aici necesare fiind limba, dinții și buzele spre a da limbajul, în timp ce la exercițiul simplu al vocii ele nu contribuie defel.

Expresia de *semnificativ* și cele ce urmează sunt luate ca diferențe ale numelui față de celelalte sunete ale vocii. Astfel, *semnificativ* deosebește numele de cuvintele fără sens, ca „blituri“ sau „knax“; căci dacă numele este al cuiva, al celui denumit, e evident că cuvintele fără sens, nefiind pentru ceva anumit, nu ar putea fi nume. La rândul său pe bază de *convenție* îl deosebește pe el însuși de

cuvintele semnificative prin natură. De acest fel sunt sunetele emise de viețuitoarele neraționale: de pildă, dându-și seama că este vorba de un străin, câinele care latră a dat de înțeles prezența aceluia. Însă nu pe bază de convenție între ei și acord scot câinii un astfel de sunet. S-ar putea înregistra și la oameni astfel de sunete, pe care le
26r scoatem sub stări de suflet extreme, ca geamătul și hohotul de râs sau toate câte le-am socotit scoase nearticulat de către surdomuții din naștere sau de prunci, mai înainte de-a putea înțelege. Cu acestea seamănă și sunetele emise de viețuitoarele neraționale, uneori întărâtate, alteori blânde și sub o dispoziție de seninătate. Așadar, de astfel de sunete separă adaosul de aici, *pe bază de convenție*, numele, adaosul însemnând același lucru cu: prin instituire; căci elinii s-au învoit între ei să denumească lucrurile cu aceste nume, indienii cu altele și egiptenii iarăși cu altele, iar aceiași oameni denumesc aceleași lucruri când cu unele nume, când cu altele. Aceste nume sunt dătătoare de sens pentru gânduri. În schimb gemetele și hohotele, ca și sunetele pruncilor sau ale viețuitoarelor iraționale nu semnifică nici un gând, ci unele stări și dispoziții ale sufletului.

Sunetul simplu al vocii, divizându-se într-adevăr în două feluri și din nou în două, anume în cuvânt semnificativ și nesemnificativ, apoi în cuvânt cult și incult, dintre care primul este numit articulat, celălalt nearticulat, deoarece prin articulările proprii câte unui viețuitor par să se deosebească între ele silabele ce alcătuiesc limbajul, distincte în act unele de altele (așa cum sunt elementele din sânul cărora printr-o anumită selecțiune rezultă silabele, față de elementele acelea naturale, din sânul cărora o combinație anumită alcătuiește fiecare dintre articulări) — rezultă că patru sunt combinările ce se pot face prin împletirea celor simple, iar dintre acestea există una

la care se reduc numele și verbul, precum și vorbirile alcătuite din acestea. Într-adevăr va rezulta o combinație între sunetul semnificativ și formularea cultă, ca „om“, 26v
alta între cuvânt semnificativ și formulare incultă, ca lătratul câinelui, o a treia între sunet nesemnificativ și formulare cultă, ca „blituri“, o alta între sunetul fără sens și formulare incultă, ca fluieratul fără rost și nu în scopul de a semnifica ceva, sau imitarea sunetului emis de un viețuitor nerațional, nesăvârșită în scop de imitație (căci acest lucru e deja semnificativ) ci la întâmplare și fără țintă. De vreme ce deci numele este un sunet atât semnificativ cât și formulat în chip cult, el diferă de cele fără sens, fie că sunt culte ori nu, prin faptul că e semnificativ, iar de cele semnificative dar inculte, care sunt cele rostite natural, prin faptul că e cult, ceea ce Aristotel a denumit *prin convenție* pe bună dreptate, dat fiind că o convenție cu privire la sunete este operă doar omenească; căci printre ființele de sub om ori printre cele de deasupra lui, nici una nu se folosește din firea ei de convenție, aceestea din urmă neavând nevoie, iar primele neputând să se pună de acord între ele. Așadar convenția e doar opera oamenilor, iar pentru că nu se putea păstra amintirea tuturor cuvintelor, oamenii au născocit pentru ei scrierea, prin care să-și redea cuvintele lor. Prin urmare din semnificarea prin convenție a specificului lucrurilor, semnificare despre care vorbesc filozofii, rezultă formularea cultă, și invers; căci nu e nimic altceva sarcina scrierii decât de a da simboluri pentru cuvintele oamenilor, pe care le-a indicat ca fiind prin convenție. De aceea și numește Aristotel, în cele ce urmează, sunete sălbatice pe cele ale viețuitoarelor neraționale.

Dar de vreme ce toate acestea sunt comune numelui cu verbul (căci și acesta este un cuvânt semnificativ pe bază de convenție), el adaugă pe *fără indicație de timp*

pentru a face deosebirea de verbe. Iar că *fără timp* nu înseamnă a nu semnifica defel timpul, ci a nu semnifica totodată și timpul — acest lucru l-a arătat bine filozoful Porfir. Într-adevăr expresiile „de astăzi“, „de ieri“, „de anul trecut“ sunt indicatoare de timp, dar ca semnificând de la sine un anumit timp, nu ca semnificându-l pe deasupra, cum fac verbele; căci fiecare din acestea înseamnă în prim rând o acțiune sau o stare, iar după un al doilea înțeles și timpul, potrivit căruia se întâmplă să aibă loc acțiunea ori starea, așa cum „umblu“ arată în prim rând un anumit proces al corpului iar în al doilea rând timpul prezent. De aceea se va și spune că verbele semnifică în plus timpul, în expunerile asupră-le, ca având, în afară de cealaltă semnificare, care e principala, deopotrivă indicația de timp, ca implicată. În schimb „de ieri“ nu semnifică în plus timpul ci îl semnifică pur și simplu, ca având la baza lui însuși, pentru o parte a timpului, un nume, sau mai degrabă posedându-l lucrul ce are loc potrivit cu acea parte a timpului. Căci semnificăm acest timp, în speță pe cel al zilei trecute ce tocmai s-a încheiat, fie prin adverbul de ieri, fie enunțând prin această expresie chiar ziua
27v tocmai încheiată, expresia indicând timpul în el însuși, pe când adverbul reclamă adaosul acțiunilor sau stărilor ce au loc în sânul lui, după regula adverbelor. Însă astfel de cuvinte ar putea diferi de verbe, și prin aceea că nu arată vreo acțiune sau stare, ca verbele, ci mai degrabă dau o determinare timpurilor lor, pe baza cărora se ivește câte ceva.

Prin *în care nici o parte izolată nu e semnificativă* deosebește numele de expresiile produse din mai multe nume laolaltă, ca atunci când spun „viețuitor rațional muritor“. Căci cu această definiție, care e imperfectă ca enunțare, se potrivesc toate celelalte aspecte. Iar numele diferă de astfel de definiții prin faptul că părțile acestora din urmă sunt semnificative, dacă sunt rostite în sine, de pildă

viețuitorul, raționalul, muritorul, pe când părțile numelor nu semnifică defel ceva, ca de pildă silaba „ca" din numele de „casă", ci sunt semnificative laolaltă cu celelalte părți alcătuitoare ale cuvântului, dar singure nu.

p. 16ª 21. *Căci în cuvântul „Kallippos", „(h)ippos" nu semnifică nimic prin el însuși, ca în expresia de „kallos (h)ippos"* [cal frumos]. *Într-adevăr, nu aidoma ca la numele simple se petrec lucrurile la cele compuse; căci în acelea partea nu e nicidecum semnificativă, în acestea din urmă însă tinde să fie, dar nu desprinsă din ceva, așa cum, în „epaktrokeles"*, [vas de pirat], *„keles" nu semnifică pri el însuși ceva. Pe de altă parte este prin convenție, căci nici unul dintre cuvinte nu există prin natură, ci doar ca semn, sunetele sălbatice, ca ale fiarelor, indicând și ele ceva, dar nici unul dintre ele nefiind nume.*

Folosința diferențelor ce au fost concepute în definiția numelui ne este transmisă prin cuvintele de mai sus, 28ʳ
începutul învățăturii făcându-se de la ultimele. Într-adevăr ni se spune întâi în ce scop se adaugă *în care nici o parte izolată nu e semnificativă*. El spune deci că afirmă acest lucru spre a face deosebirea de expresiile compuse din nume. Într-adevăr la numele de „Kallippos", „(h)ippos" [cal] nu înseamnă defel animalul acesta, cu toate că în expresia „kallos (h)ippos" el înseamnă în fapt aceasta; nici „keles" [barcă] nu înseamnă ceva în expresia de „epaktrokeles", care este numele navei de pirați, sau în vreo altă expresie de acest soi. Căci astfel de nume semnifică gânduri simple, chiar dacă par să conțină o anumită combinație în ce privește expresia lor, după cum expresiile celor compuse indică unele gânduri pe baza celor definite inițial cu privire la ele. Așadar cu privire la Kallippos, de vreme ce indică simplul gând al omului căruia îi e dat acest nume, este evident că „(h)ippos", luat ca

parte a lui, nu are aceeași tărie ca atunci când e rostit el însuși. Căci el însuși rostit fiind, ca nume, înseamnă viețuitorul acesta [calul], pe când dacă e luat ca parte din „Kallippos“, desprins de întregul propriu, se ivește ceva mort ca semnificație, nediferențiat cu nimic de silabele total nesemnificative ce sunt părți ale numelor simple, ca la Platon și Dion, în afară doar de faptul că părțile numelor simple nu dau nici măcar impresia să însemne ceva prin ele înseși, pe când părțile celor duble oferă o iluzie de semnificație, ceea ce Aristotel a exprimat prin „tendință“; dar lucrul nu se produce și potrivit cu adevărul.
28v După această regulă vom deosebi adesea numele de rostiri pe baza acelorași silabe pronunțate o dată cu numele, ca în cazul lui „Neapolis“ și „Heliopolis“: căci atunci când „nea“ și „polis“ sau „helio“ și „polis“ sunt luate cu sens, se produce o denumire cu sens și ea, fie cea a unei cetăți nou create, fie cea a lăcașului soarelui, fiecare dintre părți indicând totuși un concept specific; dar atunci când nici una din părți nu va fi semnificativă prin ea însăși, va fi în joc doar numele principal al unei cetăți anumite, semnificându-se un singur gând pe baza întregului și de aceea nici una din părți neputând da de înțeles ceva.

Acestea așadar au fost puse în discuție de Aristotel atunci când a explicat ultima dintre diferențele atribuite numelui. Urma acum, în continuare, să înfățișeze diferența menționată înainte de aceasta, adică pe *fără indicație de timp*, dar el a trecut peste ea, ca putând trata asupră-i mai potrivit în teoria despre verb, în care precizează cum se definește verbul prin aceea că semnifică în plus timpul. Însă analizând ce vine mai înainte, anume *pe bază de convenție*, el spune: numele *este prin convenție, căci nici unul dintre cuvinte nu există prin natură.* Aici merită să fie cercetat cum se face că, în timp ce Socratele din *Cratylos* combate pe Hermogene, care susține

că vorbele sunt pe bază de convenție, și arată că ele sunt prin natură, Aristotel afirmă în cele de față că nici un nume nu e prin natură. Trebuie spus că „prin natură" se 29r
rostește în două feluri, de către cei ce stabilesc că numele sunt prin natură, după cum și „pe bază de convenție" e dublu la cei ce stabilesc că ele sunt prin instituire. Într-adevăr, dintre cei ce socotesc că ele sunt prin natură, unii afirmă în așa fel pe „prin natură" ca și cum ar socoti că ele sunt creații ale naturii, așa cum a socotit Cratylos heracliteianul că, pentru fiecare dintre lucruri, se determină ceva de către natură, spre a i se rosti numele potrivit, la fel cum vedem rânduită și câte o senzație pentru unele lucruri sensibile. Căci, spun ei, numele seamănă cu imaginile materiale, nu cu cele artificiale ale lucrurilor vizibile — așa cum obișnuiesc ele să se arate prin umbre sau pe suprafața apelor și în oglinzi — și califică lucrurile în chip adevărat cei ce rostesc un astfel de nume, pe când cei ce nu fac așa nu dau nume, ci rostesc cuvinte goale, iar opera cunoscătorului este aceasta, de-a urmări numele potrivit, pe bază de natură, în cazul fiecărui lucru, așa cum celui cu vederea ascuțită îi revine să cunoască exact imaginile potrivite ale fiecăruia dintre lucruri. Alții spun că ele sunt „din natură" într-astfel ca fiind firesc potrivite lucrurilor denumite de ele, așa încât numele natural pentru cel ce are minte de conducător să fie Archidamos, sau Agesilaos, sau Basiliscos și altele asemănătoare, pe când pentru cel ce nu are minte, nicidecum acestea, iar pentru cel ce folosește cu îndemânare împrejurările, numele potrivit să fie Eutuchios sau Eupractos, pe când pentru cel fără noroc nu. Cei ce consideră astfel numele le compară și ei cu imaginile, nu cele naturale, ci cu cele alcătuite de arta picturii, care produce asemănări ale feluritelor tipuri de lucruri, și se străduiesc, bineînțeles după puteri, să redea chipul pe baza

căruia și întreprindem adesea, prin analiza ce pornește
29v de la nume, să urmărim naturile lucrurilor denumite de ei, iar cunoscându-le pe acelea să arătăm că numele puse peste lucruri sunt în acord cu ele.

Dintre cei, la rândul lor, care clasifică numele ca fiind pe bază de instituire, unii spun că instituirea de nume e de așa fel încât e îngăduit oricăruia dintre oameni să denumească fiecare dintre lucruri cu orice nume ar vroi el, așa cum socotea Hermogene, pe când alții spun că nu e așa, ci că numele sunt instituite numai de către dătătorul de nume, iar acesta este cunoscătorul naturii lucrurilor, atribuind numele potrivit naturii fiecărui lucru, sau este cel supus cunoscătorului și care află de la acesta firea fiecăreia dintre realități, solicitând cum se și cuvine de la primul plăsmuirea și instituirea numelui potrivit. În acest fel se face că numele sunt prin instituire, întrucât nu firea, ci puterea de plăsmuire a cugetului logic le-a stabilit pe ele, luând în considerare atât natura specifică a lucrului, cât și raportul dintre masculin și feminin, în sânul celor firesc de observat în prim rând la viețuitoarele muritoare. Căci creatorii de cuvinte nu au denumit fără rost râurile cu nume masculine și mările și lacurile cu nume feminine, ci pe acestea, socotindu-le ca fiind receptacole ale râurilor, le-au calificat de gen feminin, pe când râurile, ca vărsându-se în ele, le-au socotit pe drept că se comportă după analogia masculinului; și la fel au făcut în cazul tuturor celorlalte, găsind câte o analogie, fie mai izbitoare fie mai slabă. De altfel potrivit cu această concepție s-a și rânduit să se califice intelectul prin mascu-
30r lin iar viața sufletească prin feminin, considerând că primul este capabil să lumineze, cealaltă e sortită să fie luminată de el. Iar mergând mai departe astfel, oamenii nu au șovăit să se folosească de această diferență pe bază de gen în cazul zeităților ele înseși, precizând că trebuie

să se spună soare la masculin și lună la feminin, ca primindu-și lumina de la soare. Căci dacă egiptenii obișnuiau să numească luna ca fiind de gen masculin, ei o comparau, după câte cred, cu pământul, acesta având lumină nu numai de la soare, dar și de la ea. Așa se și explică discursul din *Symposion* al lui Aristofan, care spunea că soarelui i se potrivește masculinul, Terrei femininul, pe când lunei androginul. Și este evident că elenii reușesc mai bine [cu calificarea lor] decât egiptenii, de vreme ce luna primește, cum s-a spus la început, de la soare lumina, retransmițând-o însă, prin reflexie, asupra pământului. Iar tot astfel sunt denumite și cerul la masculin iar Terra la feminin, întrucât acesta primește forța activă de la primul și devine astfel producătoare a celor din sânul naturii. Întocmai ca pentru acestea, oamenii, văzând cu ochii capabili de la natură să vadă de departe că activitățile celor cerești sunt felurite, au adoptat și pentru numele ce le semnifică aceeași analogie. Din cele de mai sus se deduce 30v
lesne și felul cum au fost concepute numele așa-ziselor „neutre", fie în cazul că se face reducerea la ceea ce e înaintea ambelor [genuri], ca atunci când vorbim despre ce e prim, fie când e vorba de ceva de ambele genuri, ca în cazul plodului, fie potrivit cu trecerea de la ceva mai tare la ceva mai slab, ca în cazul lichidului seminal și al apei, fie potrivit cu ce este comun în ambele, ca în cazul viețuitorului, fie în alte cazuri de acest fel, spre a nu prelungi peste măsură discuția.

Este atunci evident că al doilea dintre înțelesurile pentru „din natură" coincide cu cel de-al doilea al lui „prin instituire". Într-adevăr, pe cele instituite de către legislatorul de cuvinte ca fiind înrudite cu lucrurile asupra cărora sunt puse, le-am putea numi „din natură", dar ca fiind puse de cineva, „prin instituire". Astfel încât, Socratele din *Cratylos*, judecând între Cratylos și Hermogene, 31r
care difereau total între ei pe tema dacă numele sunt din

natură sau prin instituire, arată că ele nu sunt nici prin instituire, cum socotea Hermogene (căci există în ele și felul de-a fi prin natură, potrivit cu cel de-al doilea sens al lui „prin natură“, și mai ales la acelea prin care semnificăm ce e universal și în general proprietățile lucrurilor, ca având o natură determinată și susceptibilă de prins de către noi; căci referitor la reușita în ce privește prima instituire a numelor în cazul lucrurilor particulare sortite de la natură să se schimbe în toate felurile, întâmplarea trebuie socotită o colaboratoare a vorbirii), dar nu sunt nici din natură, cum spune Heraclit; căci sunt și prin instituire multe dintre cele stabilite pentru lucrurile particulare — ceea ce numește Hermogene pe bază de instituire e după acest înțeles comun — sau sunt așa desigur toate câte semnifică natura veșnică, acestea fiind prin instituire pe baza celui de-al doilea sens al ei.

Așadar nici Aristotel nu stabilește ceva deosebit față de acestea, în cartea de față, atunci când declară că nici unul dintre nume nu e din natură; căci el le refuză caracterul de-a fi prin natură pe care îl invocau heraclitienii, la fel cum făcea și Platon, nerespingând altminteri el însuși socotirea lor „din natură“ în felul cum o concepea divinul Platon. Iar în multe dintre lucrările sale el arată acest lucru atunci când încearcă să învedereze că numele sunt în armonie cu lucrurile, cum o face în *Fizică* cu numele de „spontan“ sau cu cel de „vid“, iar în *Meteori* cu
31ᵛ numele de „rouă“ sau cel de „ploaie“, precum și cu toate numele, desigur, pe care le știm instituite de el, cum e cel de „entelehie“ în cazul formei, sau cel de „termen“ în cazul cuvintelor simple din silogisme, sau cel de „figură“ în cazul unei anumite înlănțuiri a premiselor, și chiar în cartea de față, *Despre interpretare*, cu expresia de „nume nedeterminat“, sau „verb nedeterminat“, sau cu cea de „contradicție“, nume care, instituite fiind de el, arată cât se poate de limpede gândul filozofului cu privire la ele.

Dacă însă cineva ar înțelege să arate că nici pe baza acestui mod numele nu trebuie socotite a fi „din natură“, încercând [să le derive] atât din transformările ce se produc în numele date cât și din faptul că un același lucru e denumit adesea prin mai multe, atunci vom spune că transformarea arată tocmai în chip lămurit ce e natural în nume; căci e evident că tocmai trecând spre denumiri mai potrivite lucrurilor ne-am folosit de o transformare a numelor, iar numărul mare al acestora nu-l socotim defel că interzice ca fiecare din ele să fie potrivit naturii denumitului. Într-adevăr, întocmai cum imaginile aceluiași om pot fi mai multe, dacă materialul în care e redat e diferit, aramă de pildă, sau lemn sau piatră, toate imaginile având însă asemănare cu el, tot astfel și aci nimic nu interzice ca o aceeași natură să fie numită prin silabe [vocabule] diferite, prin toate fiind semnificată o singură și aceeași natură după un gând diferit, la fel cum numele de om (*anthropos*), de *merops* și de muritor (*brotos*) înseamnă același lucru, dar o dată în măsura în care omul privește către cele de sus (*anathrei*), altă dată ca având o voce cu părți distincte (*meristen*), în fine, *brotos*, pe temeiul căderii sufletului în lumea nașterii și a întinării lui aci; sau încă, pentru compunerea cuvântului, se numește *anthropos* ca putând să articuleze cu vocea (diathroun), sau ca având sus ochii (*opas*), *merops* ca folosindu-se de părți ale deschizăturii (*ope*), iar *brotos* ca fiind *mortós kai moiretós* adică „din părți“, de unde versul: 32r

Noi muritorii am zidit cetăți

(Call., fragm. 271),

cum spune Cyrenaios. Dacă însă el spune pe drept acestea, atunci evident nu vom putea accepta teza dialecticianului

Diodor, care socotea că orice cuvânt este semnificativ și,
cu această convingere, numea pe unul din servitorii săi
„Deși“, iar pe altul cu altă conjuncție. Este greu chiar de
închipuit ce semnificație îngăduie asemenea cuvinte pen-
tru o natură oarecare ori pentru o persoană, cum ar fa-
ce-o numele, sau pentru o acțiune ori stare, cum ar face-o
verbele.

Atunci când alții întreprind să înlăture instituirea cu-
vintelor, cum face Petraios Dusareios, invocând cazul ru-
găciunilor și imprecațiilor, în care numele rostite de noi
fie sunt favorabile în chip vădit celor numiți, fie le vată-
mă, deși convenția oamenilor e făcută firesc între oameni,
pe când convenția oamenilor cu zeii nu poate nici mă-
car fi crezută cu închipuirea — trebuie spus și împotriva
acestora că zeii, făcându-ne raționali și de sine stătători,
ne-au pus în chip firesc stăpâni peste multe acțiuni, pri-
vind pe toate ale noastre în chip invariabil precum și ac-
ceptând ceea ce am instituit, drept ceea ce noi, ca ființe
de sine stătătoare, am socotit de preț; însă mai degrabă
noi, în astfel de convenții, datorită imaginilor, năzuin-
țelor și înclinărilor noastre, croind în ce ne privește un
asemenea tip de viață, ne bucurăm prin aceasta de pro-
32v videnţa divină binevoitoare nouă. Așa vedem corpurile,
atunci când sunt arse, devenind ușoare și purtate în sus
prin văzduh, dar, prefăcându-se din nou, sunt purtate în
jos iarăși spre ce e mai pământesc și mai greu, după for-
ța ce se află în ele atunci. Iar când soarele stăpânitor, la
ora prânzului, strălucește peste întreaga emisferă a pă-
mântului, dacă unii dintre oameni, treji fiind și ținându-și
ochii deschiși, cum le e firea, se bucură de binefacerile
luminii, se întâmplă că alții, dormind sau închizându-și
ochii ori ascuzându-și într-altfel vederea, nu obțin aceas-
ta, din vina lor iar nu din vreo invidie a divinității, ce dă-
ruiește tuturor, fără invidie, lumina.

Însă m-am întins mai mult asupra acestora cu intenția de a arăta acordul filozofilor și socotind că e cazul să urmărim, la cei vechi, o teorie care, în general, nu e lăsată cu totul necercetată. În continuarea acestor chestiuni, vom lua în studiu raționamentul expus de interpretul Alexandru din Afrodisia, care socotește a putea stabili că de la sine numele și verbele există în chip natural. Căci numele și verbele, spune el, sunt expresii sonore, iar acestea sunt prin natură, deci numele și verbele sunt prin natură. Față de acestea, trebuie spus că numele și verbele nu pot fi socotite de-a dreptul expresii sonore, ci pe baza materiei lor. După cum dacă s-ar spune: „ușa este de lemn, lemnul este un produs natural, așadar ușa e un produs natural", s-ar ajunge la ceva ridicol (căci ușa e numită de lemn pe baza materiei ei, dar nu e necesar ca tot ce pune în joc lemnul natural să fie deopotrivă natural, cele ce țin de tehnică avându-și întruchiparea lor în imaginația noas- 33r
tră și doar realizându-se în materia naturală), la fel trebuie spus și aici că expresia sonoră este într-adevăr un produs natural (căci prin natură emitem sunete), însă numele și verbele nu s-ar putea califica drept expresii sonore pur și simplu, ci sunete transformate și plăsmuite în chip anumit de către imaginația numită verbală, ce pune în mișcare într-un chip anumit organele sonore, așa cum este [transformat] lemnul de către constructor spre a da naștere ușii. La fel deci cum lemnul, mai înainte de-a fi prelucrat, nu s-ar putea numi „ușă", tot așa nici sunetele încă netransformate nu s-ar putea numi nume ori verbe, astfel că ele sunt calificate drept ce sunt după specia lor, născute fiind din închipuirea noastră și fiind astfel pe bază de instituire. Acestea fie deci spuse împotriva raționamentului în chestiune.

Însă întrucât numele este *prin convenție*, Aristotel amintește, prin faptul că numele se ivește o dată cu prima

creație și instituire de cuvinte, că este dintru început sim-
bol al denumitului, iar nu copie naturală, sau dacă este,
o face în general prin tehnica pusă în joc. De aceea se și
întâmplă că dacă se cercetează care e genul numelui, de
vreme ce arătăm că expresia sonoră se comportă ca fiind
însuși cuvântul, vom invoca sensul ei de simbol, așa în-
cât definiția numelui însuși să fie „simbol alcătuit din-
tr-un cuvânt semnificativ pe bază de convenție și fără
indicația de timp, la care nici o parte separată nu semni-
fică o existență oarecare sau nu indică o persoană", ge-
nul numelui fiind înfățișat abia acum, pe când cele spuse
mai înainte, în desfășurarea definiției, privesc ideea nu-
33v melui atât pe baza conținutului lui material cât și a speciei
proprii lui. E la fel cum, vroind să se arate ce este un tron,
s-ar socoti suficient să se spună, spre a înfățișa ideea lui,
că este o bucată de lemn lucrată într-astfel, deși este tot-
odată posibil ca, vorbind mai exact, să spunem că este o
mobilă folositoare în cutare scop și lucrată din lemn în-
tr-astfel. Însă în chip evident același este și genul verbului
și al definiției, potrivit cu capacitatea semnificativă din
ele; căci sensul și semnificatul sunt spuse unul față de altul,
așa încât firesc sensurile pe bază de convenție sunt sim-
boluri ale celor semnificate. Pe de altă parte, la expresie,
vom pune în joc și cantitatea silabelor ce o alcătuiesc, pe
baza mărimii fiecăreia dintre ele. Iar faptul că socotim a
fi cazul să calificăm numele și drept simbol și drept co-
respondent construit nu e ceva de mirare. Numele care
e pus fără intenție este numai simbol, pe când cel pus ra-
țional, ca susceptibil a consta din diferite silabe e asemenea
simbolurilor, dar ca potrivindu-se în chip natural denu-
mitului, este o similitudine și nu simbol. Iar toate aces-
tea sunt de luat ca rezultate ale celor spuse, în acord cu
ceea ce împărtășește Socrate în *Cratylos* cu privire la nume.
Într-adevăr, și acela afirmă că numele este o imitație a

naturii fiecărui lucru, cu vocea articulată, ceea ce înseamnă că e organizat din elemente și silabe, așa cum verbele sunt imitații ale celor implicate de substanțe (adică ale modurilor lor de existență), iar rostirea este compusă din ambele, atât din nume cât și din verb, precum el însuși stabilise înainte de Aristotel, atât prin cele de aici cât și 34r
prin cele spuse în *Sofistul*, că singurele părți principale ale vorbirii sunt numele și verbul.

Arătând necesitatea lui „pe bază de convenție", de vreme ce, spune el, sunetele sălbatice, adică vocile nearticulate (căci el s-a folosit acum de „sunete" ca de gen al vocii, în loc de specie), *ca ale fiarelor, indică și ele ceva, dar nici unul nefiind nume*, filozoful a vorbit așa întrucât, fără adaosul acesta, nu am indica mai degrabă numele decât sunetele proferate natural, cele elementare ca ale animalelor neraționale, pe care le-a numit fiare, după cum face și Platon, întrucât ce e sălbatic se comportă mai degrabă într-același fel, ca fiind nerațional și inapt din natură să intre în comunitate, pe când ce e domesticit primește un caracter dobândit, cel puțin la cele domestice la care e cazul să fie căpătat așa ceva. Cât despre *nici unul dintre ele nefiind nume*, este spus fie în loc de cele „la care nici un sunet nu este nume", sau în chip eliptic, pentru strigăt, „la animalele la care nici un strigăt nu este nume". Căci nu s-ar putea spune întru totul că nu sunt denumiri [feluri de-a comunica] printre sunetele animalelor neraționale: un anumit lătrat, sau un nechezat, sau un muget spun și ele ceva. După ce explică acestea nu adaugă nimic despre rest, adică despre *cuvânt* și despre *semnificativ*, ca fiind lucruri prea evidente. În schimb întreprinde analiza numelui nedeterminat și spune:

p. 16ª 30. *„Non-om" nu este un nume. Într-adevăr nu există nume în legătură cu ceea ce trebuie să denumească*

el; căci nu e vorba nici de o rostire, nici de o negație. Fie el așadar nume nedeterminat, deoarece revine deopotrivă oricărui lucru, existent ori inexistent.

34v El a pus în joc această chestiune întrucât a constatat că și asemenea expresii sunt incluse deseori în enunțări — ca atunci când spunem: „nu un om umblă“ — nefiind socotite numele a nimic, de către cei vechi. El explică așadar la care dintre cuvintele denumite sunt de presupus că revin expresiile acestea, fără ca ele să exprime existența, în realitate, și ne spune cum se cuvine să le numim. De vreme ce deci s-ar putea presupune că ele sunt prin excelență nume, deoarece preiau în propoziții locul subiectelor în chip asemănător cu numele reale, și de vreme ce li se potrivește definiția dată pentru nume (într-adevăr celelalte [trăsături] ale numelui în chip evident li se atribuie lor, și de asemenea nici în cazul lor părțile nu sunt semnificative prin ele înseși, în speță „non“ și „om“, atunci când ele sunt luate drept una în „non-om“), Aristotel arată că nu e cazul să le califice drept nume pur și simplu, întrucât numele semnifică o singură natură, cea a denumitului, pe când fiecare din expresiile în chestiune tocmai că suprimă ceva unic, anume ce e semnificat de numele rostit fără de negație, introducând în schimb pe toate celelalte naturi, fie că sunt reale fie că nu. Căci non-omul nu se rostește cu privire la om singur, ci o face despre cal, câine, „capră-cerb“ și centaur, ca și despre toate cele ce sunt și nu sunt. De aceea Aristotel cere să se califice totalitatea aceasta drept nume nedeterminate: „nume“
35r pentru că, așa cum va spune despre ele în ce urmează, semnifică și ele ceva unitar, într-un fel, în speță ansamblul unitar a ce *nu* e lucrul determinat, cum de pildă non-omul califică ansamblul celor din afară de om drept ceva unitar în sine, pe baza căruia toate au ceva în comun, faptul de-a nu fi ceea ce e omul; — și „nedeterminate“,

deoarece conținutul semnificat de ele nu reprezintă existența a ceva, cum obișnuiesc numele, ci tocmai o inexistență ce se acordă, deopotrivă cu cele reale, și celor ireale. Dacă însă cineva ar prinde că aceste expresii sunt fie negații, din cauza adaosului particulei negative, fie rostiri în general, deoarece învederează o legătură oarecare, el ar sfârși prin a da de înțeles de ce ele nu pot fi calificate în nici unul din aceste feluri, nici drept negație nici drept rostire. Ele nu sunt negații, deoarece orice negație, prin suprimarea particulei negative, devine o afirmație, ea neavând ceva în plus față de aceasta decât negativul; dar aceste expresii, prin suprimarea particulei negative, dau nume iar nu afirmații. Pe de altă parte ele nu sunt nici rostiri pur și simplu. Căci nu sunt nici în modalitatea rugăminții, a imperativului, vocativului, a interogativului, nici într-a enunțiativului în general, de vreme ce orice enunțare semnifică fie ceva adevărat fie ceva fals, iar nici unul din acestea nu e semnificat de expresiile în joc. Așadar, dat fiind că e imposibil să fie socotite în rândul acestora, al rostirii sau al negației, și nici nu posedăm altă denumire stabilită în uz pentru asemenea expresii, așa cum pentru unele avem calificarea de nume, pentru altele de verb, pentru unele de afirmații pentru altele o alta, le vom califica atunci — spune el — drept nume nedeterminate, prin *fie el așadar nume nedeterminat*, arătându-ne că el însuși este cel care instituie numele acesta pentru asemenea expresii.

p. 16^{a} 33. *Cât despre „al lui Filon“, sau „lui Filon“ și* 35v
cele asemenea lor, ele nu sunt nume, ci cazuri ale numelui. Rostul acestor formulări este, în alte privințe, legat de nume; numai că, împreună cu „este“, „era“ sau „va fi“, ele nu exprimă adevărul ori falsul, pe când numele

o face statornic. De pildă: „al lui Filon este“ ori „nu este“ nu exprimă nici adevărul nici falsitatea.

Cu privire la exprimarea numelor pe baza cazului drept, era obiceiul la cei vechi să se pună problema dacă i se potrivește să fie numit „caz“ ori nu; și această exprimare fiind un nume, ca denumind prin ea însăși fiecare dintre lucruri, cazurile [oblice] ale numelui se nasc din transformarea exprimării drepte [a nominativului]. Aristotel așadar susține cea de-a doua părere, iar lui îi dau urmare peripateticienii, pe când pe cea dintâi o susțin stoicii și cei ce îi urmează, care practică știința gramaticii. Adresându-se acestora peripateticienii întreabă: În timp ce firesc denumim pe celelalte „cazuri“, prin faptul că sunt decăzute de la nominativ, pe acesta pe ce temei l-am denumi „caz“ ca și cum ar deriva din ceva? (Într-adevăr e evident că orice caz se cuvine să se nască pornind de la ceva așazat deasupră-i.) Stoicii răspund că și acesta e decăzut, anume din gândul aflat în cuget; căci intenționând să arătăm ceea ce vedem în el [în cuget], anume gândul lui Socrate, rostim numele lui Socrate. Așadar la fel cum despre condei, lăsat să cadă de sus și înfipt drept, se poate spune că a fost drept în căderea lui, în același fel socotim și că nominativul a căzut pornind de la gând și că e cazul
36r drept, ca dând prototipul rostirii pe bază de glăsuire. Dar, spun peripateticienii, dacă pe baza aceasta vă gândiți să calificați cazul nominativ, atunci se va întâmpla ca și verbele să aibă cazuri, precum și adverbele, cele care prin natura lor nu admit cazuri; iar acestea sunt în chip limpede absurde și combătute prin propriile voastre teze. De aceea, în concluzie, este de preferat punctul de vedere peripatetic în această privință.

În cele de față, Aristotel distinge cazurile [oblice] de nume, și aceasta este, pentru el, la fel cu a nu le acorda definiția redată pentru nume, în sensul că numele adeverește ori

dezminte, întovărăşit fiind cu „este“, „era“ şi „va fi“, pe când cazurile, nu. Căci acela ce spune „Filon este“, ori „Filon era“, ori „Filon va fi“ spune ceva adevărat sau ceva fals, pe când cel ce spune „Al lui Filon este“ ori „era“ ori „va fi“, sau „Lui Filon este“, „era“ ori „va fi“ nu a spus nici ceva adevărat nici ceva fals deoarece asemenea feluri de a vorbi au nevoie de un adaos pentru a pune la punct gândirea. Dacă deci nu se adaugă: fiul acesta ori ogorul, 36v
ca de pildă „Al lui Filon este fiul ori ogorul acesta“, sau „Lui Filon îi aparţine acesta“, nu se alcătuieşte nimic adevărat ori fals. Căci o altă formă de vorbire, de pildă cea vocativă, poate fi manifestată şi printr-un simplu caz al numelui, cel ce se numeşte, din această cauză, vocativ neavând nevoie de nici un verb spre a da de înţeles ceva, ca de pildă:

O, fericite Agamemnon, tu plin de noroc şi de daruri
(Hom., *Il.*, III, r. 182 [Murnu, 181]),

motiv pentru care ne şi curmăm vorba aci şi îndemnăm pe cel invocat, dacă nu se opune ceva, să răspundă, ca şi cum gândirea i s-ar pune în mişcare în acest fel. Totuşi nu e posibil a face din acest caz sau din vreun altul o enunţare, nici să i se adauge pe „este“.

Cât se poate de bine a dat de înţeles filozoful Porfir că „este“ nu poate fi luat în locul oricărui verb, ci numai în locul aceluia care e derivat din fiinţă şi care semnifică existenţa, spre a face, împreună cu numele, o rostire desăvârşită, pe când cu cazurile face una defectuoasă. Căci există unele verbe rânduite lângă cazuri şi alcătuind rostiri adevărate ori false, dar lângă nume [la nominativ], ele nu pot fi rânduite, ca de pildă „îi pare rău“, în expresia „lui Socrate îi pare rău“, în timp ce propoziţia „Socrate

îi pare rău“ este de nealcătuit. Pentru aceasta ni se transmite în plus următoarea regulă a stoicilor, valabilă în cazul propozițiilor în ce privește termenii folosiți ca predicat: „Predicatul se enunță fie despre nume, fie despre un caz [oblic, al lui], și de ambele dăți este sau desăvârșit ca predicat și îndestulător spre a da, împreună cu subiectul, o enunțare, sau defectuos și având nevoie de un adaos spre a alcătui un predicat desăvârșit.“ În cazul că deci, folosit fiind pentru un nume oarecare, alcătuiește o enunțare, el se numește de către ei [stoici] factori de predicare sau de atribuire (căci ambele înseamnă același lucru), ca „umblă“ în „Socrate umblă“; dacă însă e rostit despre un caz, se numește cvasiatribuire, ca și cum ar fi așezat lângă atribut și ar reprezenta un fel de cvasipredicare, așa cum se comportă „îi pare rău“ în: „Lui Socrate îi pare rău.“ Căci „regretă“ ar fi o atribuire, pe când „îi pare rău“ e o cvasiatribuire, incapabilă să producă, alăturată fiind de nominativ, o enunțare, cum o face în „Lui Socrate îi pare rău“ (unde nu e vorba de nici o enunțare); iar verbul „îi pare rău“ (impersonal) nu admite conjugare, ca de pildă „umblu“, „umbli“, „umblă“, și nici o transformare pe bază de număr: într-adevăr, așa cum spunem „acestuia îi pare rău“, spunem și „acestora le pare rău“. Și tot astfel, dacă predicatul numelui are nevoie de adaosul cazului vreunui nume spre a alcătui o enunțare, atunci se socotește mai puțin decât un predicat, așa cum se întâmplă cu „îndrăgește“ ori „fericește“, de pildă „Platon îndrăgește“ (căci adăugându-se acestuia „pe cine“, de pildă pe Dion, se alcătuiește o enunțare determinată, anume că „Platon îndrăgește pe Dion“), iar dacă predicatul are nevoie să-și alăture un caz oblic spre a alcătui o enunțare, atunci el exprimă încă mai puțin decât o cvasiatribuire, cum se întâmplă cu „îi pasă“ în: „Lui Socrate îi pasă de Alcibiade.“ Dar toate se numesc predicate.

Aceasta este învățătura stoicilor asupra temelor în joc.
Noi însă, recapitulând cele spuse despre nume la Aris- 37v
totel, declarăm că „nume“, privit cu învățătura de față,
va fi în chip principal cuvântul semnificativ pe bază de
convenție, fără indicație de timp, la care nici o parte nu
e semnificativă izolat, un cuvânt ce înseamnă ceva deter-
minat și, împreună cu „este“, „era“ sau „va fi“, adeverește
sau tăgăduiește. Dar din ce pricină oare nu a dat Aristo-
tel de la început această definiție a numelui, așa încât să
nu ne stânjenească cu nimic rostirea nici numele nede-
terminate, nici cazurile [oblice]? Răspundem că, în rea-
litate, la el sunt multe înțelesuri ale numelui: căci fiecare
cuvânt ce semnifică, pe bază de convenție, oricare din-
tre realități este apt să poarte calificarea de nume, așa cum
și învățatul din *Sofistul* divide numele în general în nume
propriu-zis și verb, după care înțeles s-ar putea socoti
„nume“ și toate verbele (o arată de altfel el însuși în cele
ce urmează, spunând: „privite în ele înseși verbele sunt
nume și semnifică ceva“, ca și cum, prin capacitatea lor
semnificativă, le-ar considera nume, dat fiind că, întoc-
mai unor nume, se pot semnifica prin ele acțiunile și stă-
rile), precum și orice cuvânt ce alcătuiește subiectul în
propoziție va fi la el calificat drept nume, așa cum o va
arăta în al treilea capitol al cărții, spunând: „schimbate
fiind numele și verbele, se semnifică același lucru“, ceea
ce face că, potrivit acestui înțeles, „bine“ de exemplu sau
„drept“, sau câte altele, considerate din perspectiva anu- 38r
mitor subiecte, despre care ele se predică în chip firesc,
sunt denumite verbe și nu nume, pe când faptul de-a mer-
ge sau de-a filozofa sunt calificate drept nume și nu verbe,
dat fiind că alcătuiesc termenii subiect, în propozițiile care
enunță de pildă că „faptul de a se plimba înseamnă miș-
care“, și „faptul de a filozofa este folositor“. De aceea
li se și aplică lor articolul hotărât, ca împlinind acum

rolul de nume. Pe de altă parte se mai spune „nume“ și într-astfel — potrivit cu definiția redată pentru nume la început: „orice cuvânt semnificativ, pe bază de convenție, fără indicație de timp, la care nici o parte nu e semnificativă separat“ — încât „frumosul“ și „justul“, sau „non-omul“, „al lui Filon“ sau „lui Filon“ sunt toate nume. Astfel se socotește „nume“ orice cuvânt ce admite definiția redată pentru nume și care semnifică ceva determinat, după care sens nimic nu interzice ca și cazurile [oblice] să fie socotite nume, pe când așa-zisele nume nedeterminate n-ar mai putea fi calificate drept nume. El ne dă ideea acestui lucru atunci când spune că orice afirmație sau negație este alcătuită fie din nume și verb, fie din nume nedeterminate și verb, deosebind astfel între nume nedeterminate și nume, niciodată însă între cazuri [oblice] și nume. În plus, dincolo de toate felurile de nume enumerate, el califică drept nume ceea ce e alcătuit din determinările adăugate definiției ce redă numele, distingând atât pe cele ale cazurilor [oblice] cât și pe cele ale numelor nedeterminate. Așadar în cinci feluri fiind rostite numele, trebuie recunoscut că cele spuse prin ele de către Aristotel sunt juste; într-adevăr definiția redată pentru nume este valabilă, potrivit cu cel de-al treilea înțeles enumerat, iar determinările adăugate ulterior nu compro-
38v mit definiția, ci ne dau doar înțelesuri anumite pentru „nume“, unul, cel de-al patrulea, despre numele nedeterminate, altul, cel de-al cincilea, despre cazuri[le oblice].

Desigur că prin afirmația *definiția se face despre el, celelalte potrivit cu acestea*, el spune, în legătură cu numele rostit la un caz oarecare, că va avea [și el] o definiție, pe care a numit-o *logos*, altminteri ea nediferind deloc de definiția numelui dată la început (care este într-adevăr cuvântul semnificativ pe bază de convenție, fără indicație de timp, la care nici o parte nu e semnificativă separat),

dar fiind în exces față de acesta prin diferența ce desparte cazurile de numele propriu-zis la nominativ, anume prin faptul că ele nu fac încă o enunțare desăvârșită, rostite fiind împreună cu „este“, „era“ sau „va fi“, din cauză că nici nu tăgăduiesc nici nu adeveresc, în timp ce numelui îi e suficient unul singur dintre verbe spre a produce enunțarea desăvârșită. S-a procedat însă după obiceiul atic de-a se înregistra mai multe voturi deodată la reuniunile poporului. Căci scribul, citind poporului primul dintre voturile înregistrate, rostea atât numele celui ce semna cât și pe al tatălui și al demos-ului lui, ca de pildă „Demostene, fiul lui Demostene, din Paiania, votează așa“, pe când cel de-al doilea și al treilea vot, dacă se întâmplau să fie la fel, le indica numai ca și cum ar fi fost un alt vot al aceluiași ins, rostind înaintea poporului, în loc de-a mai citi ceva: „celelalte ca acestea, votându-se așa“.
De aceea și Socrate în *Gorgias*, folosindu-se de aceeași 39r
expresie, o atribuie scribilor din adunări.

p. 16b 6. *Verb este cuvântul care, semnificând în plus timpul și neavând nici o parte desprinsă semnificativă, este statornic semn al celor spuse despre altceva. Afirm că semnifică în plus timpul, „sănătatea“ fiind nume, iar „însănătoșește“ verb; căci semnifică în plus faptul de a se petrece acum. Și el este statornic semn al celor spuse despre altceva, respectiv al celor spuse despre un subiect sau ca fiind într-un subiect.* [În schimb], *pe „nu însănătoșește“ și „nu îmbolnăvește“ nu le numesc verbe. Ele semnifică în plus timpul, e drept, și statornic sunt spuse cu privire la ceva, însă pentru diferența aceasta nu e instituit un nume. Să le numim „verbe nedeterminate“, fiindcă sunt spuse în chip indiferent atât pentru ce este cât și pentru ce nu este. Deopotrivă însă „a însănătoșit“ sau „va însănătoși“ nu sunt verbe, ci o derivare a verbului; iar ele se deosebesc*

de verb, în măsura în care acesta semnifică în plus timpul prezent, pe când celelalte pe cel înconjurător.

Redarea completă a definiției verbului ar fi asemănătoare celei date pentru nume „un cuvânt semnificativ pe bază de convenție, semnificând în plus timpul, la care nici o parte nu e semnificativă separat" ; dar întrucât Aristotel era iubitor de conciziune, trecând peste toate cele ce sunt comune verbului cu numele ca fiind dinainte rostite în definiția numelui, el face analiza pornind de la ce deosebește verbul de nume (se deosebește ca semnificând în plus timpul). Dar dacă lucrul stă așa, de ce adaugă pe *în care nici o parte izolată nu e semnificativă*, după cum se admisese și în definiția numelui ? Să spunem deci, față de această nedumerire, ce declară Porfir, că există anumite rostiri alcătuite din verbe, la care părțile sunt semnificative, vreau să spun acele verbe din care se alcătuiesc rostirile, ca atunci când spun „A se plimba este a se mișca" ; căci a se plimba și a se mișca, precum și este, părți fiind ale întregului, sunt semnificative prin ele înseși. Spre a deosebi deci verbele de asemenea rostiri, cărora li se potrivesc celelalte părți ale definiției verbului — vreau să spun: cuvânt semnificativ, pe bază de convenție, semnificând în plus timpul — a fost nevoie să fie adăugată aici diferența menționată. Dar de ce a spus nu că verbul semnifică timpul, ci că îl *semnifică în plus*? Pentru că „a semnifica" înseamnă, cum am spus-o și mai înainte, a arăta ceva în prim rând, pe când a semnifica în subsidiar înseamnă a arăta totodată și altceva, pe lângă primul aspect indicat, pe baza vorbirii secunde. Iar verbele le rostim cu intenția de-a indica în chip principal unele acțiuni sau stări, pe când momentele ce se asociază acțiunilor sau stărilor, potrivit cărora se spun că au loc, au avut ori vor avea loc, sunt luate în considerație, împreună cu acelea, ca indicate implicit.

În cele ce urmează, Aristotel tratează și despre locul
pe care-l ocupă în propoziție verbul, spunând că el *este
statornic semn al celor spuse despre altceva*, adică verbele
iau întotdeauna locul predicatului, nu pe cel al subiectu- 40r
lui. Iar acest lucru e firesc; căci dacă ele exprimă acțiu-
nile și stările, iar acestea nu sunt desprinse și subzistente
prin ele înseși, ci se raportează la altele, la cele ce acțio-
nează și suferă ceva, atunci e evident că li se potrivește
să fie enunțate despre acelea. Așa stabilește de altfel și Pla-
ton asupră-le, spunând în *Sofistul*, cu privire la califica-
rea drept nume a oricărui cuvânt cu sens: „Haide atunci,
așa cum am vorbit despre idei și scris, la fel să întreprin-
dem cercetarea și despre nume; căci se pare, într-un fel,
că pe această cale se află ce urmărim acum. Așadar ce anu-
me este de presupus cu privire la nume? Fie că toate se
acordă între ele, fie nici unul; sau, fie că unele admit s-o
facă, altele nu. E evident că unele admit s-o facă și alte-
le nu. Poate că admiți așa ceva, cum că unele, care sunt
spuse înșiruit și arată ceva, se armonizează, pe când cele
care nu au nici un sens când se pun unul după altul nu
se armonizează." De aici iese lămurit și faptul că el spune
înaintea lui Aristotel că există o vorbire unitară care să
semnifice un singur lucru (căci aceasta înseamnă „arată
ceva"), de vreme ce și acelea care nu se armonizează (adică
numele care, spuse înșurit fără de verb, sau verbe fără de
nume) semnifică în general ceva, totuși mai multe, nu un
singur lucru. Însă el ne vorbește de faptul că sunt doar
două specii de cuvinte cu sens, numele și verbul, unul in-
dicând existența a ceva, celălalt acțiunile și stările, pe care
laolaltă le-a numit comportări. „Am socotit că înțelegând
aceasta, ești de acord să adăugăm: există într-adevăr un
dublu gen pentru cele arătate prin cuvânt în legătură cu
o substanță, așa-zisul nume și verbul, acesta calificat drept 40v
verb pentru a da socoteală de comportări, celălalt fiind

pus drept nume, în calitate de semn al cuvântului pentru subiectele ce se comportă așa." De aci este evident [la Platon] că pentru el verbul nu e numai indicator de acțiuni și stări, ceea ce el dă de înțeles prin „comportare", dar și că îl numește „semn" înainte de Aristotel, pentru ambii „semnul" indicând ceea ce semnifică; și o face nu convențional ci natural, potrivit cu cele precizate mai înainte asupra acestor lucruri, în desfășurarea de idei despre nume.

De asemenea pe „statornic" nu-l adaugă zadarnic când spune că el *este statornic semn al celor spuse despre ceva*; aceasta arată prin excelență caracterul specific al verbelor, de vreme ce nimic nu împiedică să fie enunțate și unele nume, ca viețuitor despre om, numai că ele nu fac parte dintre cele enunțate singure și statornic, nici enunțate în ele înseși, fără de un verb precum „este" sau „nu este", nu alcătuiesc în chip firesc o rostire împlinită, pe când verbele, păstrându-și singure și statornic capacitatea lor proprie, se pot enunța până și despre ele înseși.

După ce ne-a spus acestea despre verb, el întreprinde să explice în continuare fiecare punct din cele rămase în teoria sa, și în primul rând în chip firesc pe *semnifică în plus timpul*, ceea ce — fiindcă în chip necesar a fost lăsat deoparte, verbul deosebindu-se îndeajuns de nume — el a lămurit pe scurt, alăturând un nume oarecare și un verb ce poartă asupra aceluiași lucru, „sănătatea" și „însănătoșește", precum și arătând că numele nu dă nici o indicație de timp, pe când verbul se referă la o situație de așa fel cum o arătate mai înainte și care semnifica timpul.
41r După aceasta, trecând peste *neavând nici o parte desprinsă semnificativă*, ca fiind îndeajuns de lămurit din cele spuse despre nume, ajunge la ceea ce urmează și spune că verbele sunt socotite ca reprezentând pe *cele spuse despre altceva*, anume *despre un subiect sau ca fiind într-un subiect*. Acest lucru îl declară întrucât, atât dintre verbe

ca și dintre nume, unele sunt socotite că se enunță ca revenind pe bază de substanță [ca substanțe secunde] celor despre care se enunță și ca fiind împlinitoare pentru acestea, ceea ce denumea el în *Categorii* „a se spune despre un subiect", pe când celelalte revin ca accidente subiectelor, ceea ce denumea el „a fi într-un subiect". Într-adevăr, așa cum enunțând despre om atât că e „viețuitor" cât și „alb", care sunt nume, nu enunțăm totuși ambele lucruri în același fel, ci pe „viețuitor" îl socotim ca fiind despre un subiect, omul, pe când pe „alb" îl enunțăm ca avându-și propria lui ființă într-un subiect — în același chip se va comporta și enunțarea făcută cu verbele. Căci atunci când spun „a umbla înseamnă a se mișca din loc" sau „a încălzi înseamnă a săvârși o acțiune", este enunțat ca despre un subiect faptul de a se mișca pentru umblare și săvârșirea unei acțiuni pentru încălzire, de vreme ce sunt mai generale decât ele, pe când dacă spun „Socrate se plimbă" sau „Platon citește", aici predicatul se enunță accidental despre subiecte. Așadar, ca să înfățișeze ambele specii de predicare a și spus el că statornic verbele obișnuiesc să se predice, adăugând acest lucru, cum că uneori o fac despre subiect, alteori ca fiind în subiect. Iar această interpretare se potrivește, dacă textul este așa cum îl înfățișăm și după cum îl găsim în cele mai multe dintre copii. Chiar dacă însă unii ar vroi ca locul 41v
din scriere să fie așa: *și totdeauna este semn al celor ce există, ca al celor spuse despre un subiect*, așa cum socotește filozoful Porfir, noi vom spune că aci *despre un subiect* a fost luat și în loc de „într-un subiect"; căci obișnuia ca uneori să califice pe a fi într-un subiect și prin a fi spus despre subiect. Așadar dintre acestea este de preferat prima versiune sau interpretare.

Faptul că verbele devin uneori și subiecte, ca „a filozofa" în propoziția „a filozofa este a avea un folos" și

„a umbla“ în „a umbla înseamnă a se mişca“, precum şi că, în acest caz, ele nu sunt luate ca verbe în vorbire ci tocmai ca substantive, motiv pentru care li se şi alătură lor articolul — a fost relevat mai înainte. Şi, ca nu cumva să trebuiască să spunem că acţiunile şi stările au naturi [substanţiale] şi proprietăţi, după care s-ar deosebi între ele, se spune că ţin de alte lucruri, de cele ce acţionează şi suferă ceva, iar noi le semnificăm uneori ca şi cum ar fi din sânul realităţilor şi le privim ca având o natură anumită, alteori însă le privim ca subzistând în jurul unor subiecte oarecare, şi e necesar ca expresiile care semnifică existenţele să fie calificate nume, pe când cele care arată raportul faţă de subiecte verbe. Astfel încât filozofarea, plimbarea, toate cele denumite de grămătici „aparemfata“, în măsura în care semnifică în plus timpul sunt numite verbe şi nu nume, dar, în măsura în care semnifică ceva subzistent oricum, vreau să spun înseşi acţiunile
42r şi stările, şi li se alătură un articol, care singur obişnuieşte să fie pus în fruntea numelor, şi în măsura în care nu întotdeauna posedă aşezarea predicatelor, ceea ce Aristotel socoteşte caracteristic pentru verb, în această măsură sunt nume şi nu verbe. Trebuie însă să mai stabilim că, chiar atunci când ele devin predicate, ca „a se mişca“ în propoziţia „plimbarea înseamnă a se mişca“, sau expresia de „a avea un folos“ în „filozofarea înseamnă a avea un folos“, nu încape nici o diferenţă faţă de enunţarea numelor admise, ca de pildă cel de vieţuitor. Căci ele nu pot să producă o vorbire desăvârşită fără adaosul „este“, sau „nu este“, sau „se spune“, sau „urmează să“, în „urmează să spun“, sau ceva din acestea. Atunci aşadar când numele acestea sunt luate ca şi cum ar privi situaţii reale, atunci se şi face vădit ceva despre cele semnificate prin ele, şi întreprindem să enunţăm anumite verbe cu adevărat despre ele, aşa cum obişnuim să facem cu numele

veritabile. Însă aceste considerente sunt despre verbele cu forma de conjugare numită de către grămătici la infinitiv, prin care verbe singure obișnuim să semnificăm în chip principal acțiunile sau stările luate ca subiecte, atunci când e nevoie să se spună ceva despre ele. Dacă însă se creează un subiect și după celelalte forme de conjugare, cum este „însănătoșesc" în propoziția „însănătoșesc este verb", atunci trebuie știut că în acest caz nu despre însăși dispoziția semnificată facem vorbire, ci despre cuvântul care o semnifică pe ea, analizându-l pe el ca atare și definind numele calificat prin acest cuvânt; căci și cuvintele fac parte dintre realități și, deosebindu-le pe primele 42v
între ele ca și pe celelalte prin denumiri, semnificăm când unele, când altele. De aceea nu numai în cazul verbelor vei putea găsi o asemenea situație, ci și în cazul oricărui cuvânt, atât cu sens cât și fără. Căci spunem „o conjuncție, un articol sau un *knax* reprezintă un cuvânt fără sens". Însă Aristotel nu a spus că expresia ca atare a verbului [infinitivul] tinde întotdeauna să aibă un predicat, ci conținutul semnificat de ea, adică o acțiune sau o stare. De aceea a și spus așa, cum că *este statornic semn al celor spuse despre altceva*. — Dar acestea ajung.

În ce privește *verbul nedeterminat*, nu vom avea nevoie de multe cuvinte. Vom spune aceleași lucruri ca despre „numele nedeterminat", că nu s-a desprins cu totul de natura verbelor, lucru pe care Aristotel l-a dat de înțeles pe scurt, spunând că *semnifică în plus timpul și statornic sunt spuse cu privire la ceva*, și că, prin faptul de-a nu fi spus despre ceva anumit, întregul acesta este denumit verb nedeterminat. Atunci însă când ne spune că *pentru diferența aceasta nu e instituit nume*, el indică deosebirea dintre verbul nedeterminat și cel determinat. Pentru această deosebire, spune el, nu există denumire după care să putem preciza că verbul acesta nedeterminat

este altceva, despre care să fie vorba, în afară de verb, așa cum prin deosebirea dintre nume și verb avem o denumire ce îngăduie tocmai de-a califica pe unul drept nume, pe altul verb. De vreme ce deci nu deținem astfel, pentru verb ca și pentru verbul nedeterminat, două nume care să ne poată arăta că primele sunt deosebite între ele, ci unul dintre ele și-a căpătat un nume, cel de a fi „verb",
43r pe când celălalt a fost trecut cu vederea de către cei ce au instituit numele, neexistând nici un astfel de cuvânt care să-l semnifice, el spune că pentru deosebirea în chestiune, adică pentru natura verbului nedeterminat, nu există nume în uz, dincolo de cel determinat, deși era cazul ca dătătorii de nume să o socotească demnă de o calificare proprie. Dând el însuși un nume, a socotit că e cazul să-l califice drept *verb nedeterminat*, fiindcă *deopotrivă*, spune el, revine oricărui lucru, fie real, fie nu, el luând pe revine în sensul de „se enunță cu adevărat"; căci nimic nu se opune să se enunțe cu adevărat ceva și despre ce nu e real, ca nerevenindu-i și nefiind firesc să-i revină, ca de pildă când spun „centaurul nu e sănătos", sau „nu e bolnav", de vreme ce e cu neputință să revină ceva inexistentului.

După aceasta, ne transmite care e diferența dintre verbe și formele lor de conjugare, așa cum o făcea în cazul numelor, și ne spune că pe cele rostite la timpul prezent, la orice persoană ar fi, le numește verbe, ca de pildă „însănătoșesc", „însănătoșești", „însănătoșește", care țin de prezent în chip limpede și în sens larg (căci în prezentul de așa-zisa instantaneitate nu le-ar fi posibil nici să facă ceva nici să fie rostite), pe când pe celelalte, ce semnifică în plus timpul înconjurător (el consideră *înconjurător* ce e trecut și ce e viitor, ca învăluind prezentul), le numește forme de conjugare ale verbului, ca fiind născute prin transformarea celor rostite pe baza verbelor la

timpul prezent. Astfel că verb în chip principal este numit cel al timpului prezent și semnificând ceva determinat. Dacă însă și aci ar fi o nedumerire: pentru ce Aristotel 43v
n-a pus de la început aceste diferențe în definiția verbului?, noi vom spune că n-a făcut-o nu dintr-o lipsă, cum spune Herminos, a definiției redate la început, ci că și la verb există, pentru filozof, mai multe semnificații, unul fiind sensul definiției redate la început, altul cel pe care îl descrie filozoful prin adaosurile de acum. Într-adevăr s-ar putea găsi că în trei feluri este spus „verb" de către Aristotel: fie orice cuvânt ce semnifică în plus timpul, cuvânt la care nici o parte nu e semnificativă separat și care e întotdeauna spus despre altceva, așa cum a fost definit la început, o semnificație potrivit căreia ar fi verbe și cele nedeterminate ca și formele de conjugare ale verbului; fie orice cuvânt ce semnifică în plus prezentul, ca singurul timp, și ce arată ceva determinat, semnificație care ne e dată prin cele spuse acum chiar; fie orice cuvânt ce alcătuiește un predicat în propoziție, așa încât, pe baza acestui sens, cuvinte ca „frumos", „drept", „alb" și „viețuitor", dacă sunt luate ca predicate, sunt socotite verbe, lucru care nu avea loc după nici unul din sensurile anterioare. Faptul că el cunoaștea și acest sens al verbului îl indicase încă de la începutul acestei lucrări, când spunea: „așadar numele înseși și verbele seamănă cu gândul lipsit de îmbinare și diviziune; ca de pildă « om » sau « alb », în cazul că nu se adaugă ceva". Dar și în cele ce urmează vom găsi același gând al său cu privire la aceasta, când spune: „preschimbându-se locul numelor și verbelor, se semnifică același lucru". Într-adevăr spunând 44r
acest lucru îl preschimbă pe „om" cu „alb", unul ca fiind nume, celălalt ca fiind verb. Dacă așadar în propoziția ce sună: „omul este alb" cuvântul de „om" este luat ca nume, cum a fost luat la început, e evident că „alb"

poate fi ceea ce e luat ca verb; de asemenea în propoziția răsturnată față de prima și care a luat ca subiect pe „alb" pe când „om" e făcut predicat, e evident că despre „alb" se va spune că e nume, iar „om" verb. Numai că această categorisire este nefirească, așa cum facem spunând că atributul om se întâmplă să revină stăpânului; de aceea nu ai putea spune că în chip principal este de socotit „omul" verb, în timp ce „alb" ar fi nume, căci primul nu se enunță în chip firesc despre acesta din urmă. În schimb atunci când vom enunța pe „alb" despre „om", categorisirea aceasta va avea loc în chip firesc și predicatul va fi numit normal verb, întrucât el indică la ce anume participă omul și se enunță natural despre el ca subiect. Acestea fiind deci precizate, să cercetăm ce spune Aristotel în continuare despre verb.

p. 16^{b} 19. *Verbele enunțate, luate ca atare, sunt nume și semnifică ceva (căci cel care vorbește fixează gândirea, iar cel care ascultă e reținut de sensul lor), dar ele nu semnifică încă dacă lucrul este ori nu; căci nici „a fi" nici „a nu fi" nu este semn al lucrului, chiar dacă spui „este" pur și simplu. Într-adevăr, în el însuși nu reprezintă nimic; însă indică în plus o sinteză, pe care fără componente n-o poți concepe.*

Transmițându-ne, prin cele spuse mai sus, atât defi-
44v nița comună cât și mai specială a verbului, el vrea să arate prin cele de mai sus cum se comportă verbele în ce privește înțelesul lor de adevăr ori falsitate, spunând încă de la început — acolo unde menționa relația între ele a lucrurilor, gândurilor și cuvintelor, atunci când vorbea în general despre toate cuvintele simple — cum că ele seamănă cu gândurile fără îmbinare și diviziune, nefiind indicatoare de adevăr, nici de falsitate; dar acum el urmărește să stabilească mai lămurit acest lucru, arătând că ceea ce

prin excelență pare să fie susceptibil de adevăr și falsitate, printre cuvintele simple, vreau să spun verbul, nu semnifică totuși nici pe unul nici pe cealaltă. Căci pe una din părțile de vorbire, numele, o indicase la cuvinte simple — chiar dacă era prin excelență compusă, ca numele de „Kallippos“ sau „capră-cerb“ — drept semnificând o natură anumită ori un gând, nu însă unul adevărat ori fals, dacă nu i se adaugă un verb. Argumentând la fel, pentru verb ne propune aceleași teze, cum că semnifică anumite acțiuni sau stări, dar nu indică adevărul ori falsitatea, în cazul că nu se îmbină cu el un nume, și spune: *verbele enunțate, luate ca atare, sunt nume și semnifică ceva*, spunând *nume* în loc de „ceva cu sens“, ceea ce l-a făcut să introducă pentru claritate pe *semnifică ceva*. Apoi, o dată stabilit acest lucru, cum că verbele semnifică anumite lucruri, el continuă cu *cel care vorbește fixează gândirea, iar cel care ascultă e reținut de sensul lor*, spunând fie că, de pildă, depășim ideea verbului „însănătoșește“, în comparație cu lungimea rostirii, și că, după cum e desfășurată ideea, prin exprimarea ei, cunoaștem pe deplin verbul rostindu-l ori 45r
auzindu-l, fie că, în cazul celui ce întreabă „ce face, întâmplător, Socrate?“, cu un gând șovăitor și întru câtva în plină nesiguranță, din cauză că are în minte mai multe lucruri ce-i pot reveni aceluia, nu îi e dat lămurit să știe cum că acest lucru e cel ce revine, iar cel ce întreabă, ca și cel ce răspunde „umblă“ sau „vorbește“, și-a fixat gândirea, părăsind nedeterminarea, întrucât cel ce a întrebat, ca și cum ar fi avut mai înainte gândirea nesigură și nedeterminată, auzind răspunsul dat prin verb s-a fixat [și el]. Deci în chip lămurit verbul rostit a însemnat ceva, de vreme ce prin rostirea sa s-au întâmplat acestea; iar unul a săvârșit un act pronunțând verbul (căci a fixat gândul întrebătorului) pe când celălalt a înregistrat ceva,

auzind, căci s-a oprit. În concluzie, faptul că verbele au înțeles este evident.

Dar ele nu semnifică încă, spune el, *dacă lucrul este ori nu.* Iar pentru el „este" reprezintă afirmația, pe când „sau nu", negația, sau mai degrabă: „este" reprezintă adevărul, „sau nu", falsitatea. Căci acela care spune cum că cele reale sunt, acela în chip firesc rostește adevărul, pe când cel ce spune că nu sunt rostește falsul. Deci, spune el, verbele semnifică ceva, starea sau acțiunea, în schimb adevărul ori falsitatea nu le semnifică defel. Iar el adaugă, adâncind lucrul, următoarele: *căci nici „a fi" nici „a nu fi" nu este semn al lucrului.* Însă aceasta este o dovadă izvorând din faptul că verbele mai degrabă nu sunt susceptibile de adevăr și falsitate. Căci dacă verbele principale și mai comune, cele în care se rezolvă toate celelalte
45v și care indică în chip nemijlocit însuși faptul de a exista ori nu a exista, spune fiind ca atare nu adeveresc sau tăgăduiesc, atunci încă mai puțin celelalte verbe nu vor fi susceptibile de așa ceva; dacă unul n-o face, nici al doilea. Drept cele mai principale dintre verbe el ia pe „este" și „nu este", pe care le exprimă prin *a fi* și *a nu fi*, în măsura în care fiecare dintre verbe, putându-se reduce la participație, este și unul din aceste două; cele determinate se reduc la forma cu „este", cele nedeterminate la forma cu „nu este", ca de pildă „aleargă — este alergând", „însănătoșește — este însănătoșind", „nu aleargă — nu este alergând", „nu însănătoșește — nu este însănătoșind". Dacă așadar verbele acelea [„a fi" și „a nu fi"] sunt astfel încât nu reprezintă adevărul ori falsitatea, cum oare ar avea rost să spunem că indică adevărul sau falsitatea prin ele însesi cele care le sunt ulterioare și care semnifică în general existența sau non-existența doar prin participarea la cele dintâi? Dar faptul că „este" și „nu este" nu semnifică prin ele însesi adevărul sau falsitatea poate

fi făcut vădit și de aici: cine spune „este, este“ sau „nu este, nu este“ de nenumărate ori nu semnifică pe nici unul din acestea, ci stabilește și el lucrul în chip similar, prin acceptarea faptului că e mai principală decât „este“ ființa reală, de la care s-a trecut la „este“ și „nu este“. Într-adevăr, Aristotel spune că nici „ființa“, un nume fiind, și nici verbul „este“, dedus din ea, nu sunt semne ale lucrului, adică nu sunt indicatoare cum că lucrul este cu adevărat, spuse fiind așa goale, când le rostim ca atare. Căci și „este“ înseamnă ceva dacă e spus ca atare, și „ființa“ la fel, dar nici unul nu se instituie pe sine și nu proclamă faptul de-a exista, chiar dacă l-ai rostit de o mie de ori, așa încât să poată indica ceva adevărat ori fals. Singure — așa cum s-a mai spus — rostirile alcătuite din nume și verbe sunt prin 46r
firea lor făcute să primească adevărul ori falsitatea, pe când fiecare din acelea, vreau să spun ființa și este, e ceva simplu și străin de orice astfel de compunere.

Dacă așadar citatul este așa cum îl înfățișăm, *căci nici „a fi“ nici „a nu fi“ nu este semn al lucrului*, vei găsi interpretarea dată drept singura de menținut, însă dacă e așa cum scrie Porfir, *căci nu este semn al lucrului pentru faptul de-a fi ori a nu fi*, atunci, chiar dacă se ajunge la prima versiune și interpretare, s-ar putea spune în general despre toate verbele cum că semnifică — așa cum s-a arătat — dar nu adevărul și falsitatea, ceea ce el a făcut vădit prin *dar ele nu semnifică încă dacă lucrul este ori nu*; iar cauza acestui lucru el o redă prin *căci nici „a fi“ nici „a nu fi“ nu este semn al lucrului*. Aceasta înseamnă: verbul în sine nu semnifică existența ori inexistența lucrului indicat de el, căci doar dacă ar face aceasta ar fi susceptibil de falsitate și adevăr. Cine spune „umblă“ a dat de înțeles o anumită acțiune, dar n-a spus despre ea nici ceva adevărat nici ceva fals, în cazul că nu se adaugă un subiect, prin revenire ori nerevenire la care faptul de

a umbla va alcătui o vorbire adevărată ori falsă. Așadar spusa *căci nici „a fi" nici „a nu fi" nu este semn al lucrului* înseamnă tot una cu faptul că verbul spus ca atare nu semnifică nici că există lucrul — adică ceea ce este semnificat de verb — așa cum face afirmația, nici că lucrul nu există, ceea ce se arată prin negație.

Acestea sunt spuse, așadar, în chip general cu privire la orice verb. Cât despre *chiar dacă spui „este" pur și simplu*, ar putea fi lămurit pe baza explicației cum că nici un verb nu e mai degrabă susceptibil de adevăr ori de falsitate. Însă cum oare s-ar putea preciza așa ceva despre el [despre verb], dacă nu iarăși prin mijlocirea lui „este", formă care, derivată de la „a fi", „ființă", este comună tuturor verbelor? În continuare el adaugă: *într-adevăr, în el însuși nu reprezintă nimic*; iar despre ființă spune că nu e *nimic*, nu în sensul că ar fi un cuvânt fără înțeles, nici ca fiind enunțat omonimic despre lucruri, ci că nu *este nimic* nici adevărat nici fals. Însă *indică în plus o sinteză pe care fără componente nu o poți concepe*. Aceasta înseamnă: devine o parte a sintezei, ca de pildă a celei ce sună „ființa este", cu privire la care se consideră adevărul ori falsitatea, o sinteză care nu poate fi gândită *fără componente*, aceasta înseamnă fără cele simple. Teza este așadar evidentă. Cât despre faptul că ființa adaugă la sens sinteze, și nu numai acest lucru dar fiecare sinteză a cuvintelor simple, nu pare a fi fost spus în felul în care se spusese că verbul semnifică în plus timpul, ci e spus în loc de a semnifica „pe lângă altceva diferit", adică a semnifica, împletit cu ceva diferit, o sinteză susceptibilă dintre început de falsitate și adevăr, sinteză pe care trebuie s-o prefigureze componentele simple. Dacă însă cineva n-ar accepta această explicație a lui „a semnifica în plus", trebuie să dea crezare lui Alexandru din Afrodisia, care spune că: *în el însuși într-adevăr nu reprezintă nimic*,
47r precum și celor ce urmează cu privire la *este*. Aristotel

arată din nou, după ce vorbise despre ființă între timp, că nici ea nu poate însemna, atunci când e spusă ca atare, adevărul și falsitatea, și declară că acest „este" sau „nu este" (căci același argument este valabil pentru fiecare) rostit în sine nu e firesc făcut să însemne ceva adevărat ori fals, dar că, fiind un nume [când e la infinitiv], ca și celelalte verbe, are virtutea de-a semnifica în chip principal participarea sau lipsa de participare la ființă, iar potrivit cu vorbirea secundară [gramaticală], de a semnifica și împletirea unui predicat anumit cu subiectul, prin adăugarea sa conduce la vorbirea deplină și cu înțeles fie de adevăr fie de falsitate. Chiar dacă „este" se enunță direct despre subiect, el semnifică o înlănțuire a subiectului cu ființa, ca de pildă „Socrate, ca fiind ceva, este", pe când „nu este" semnifică diviziunea, și ambele pot da o sinteză. Lucrul acesta apare și în *Despre suflet*, când se afirmă: „și cel ce spune că ceva nu e alb a făcut sinteza între a nu fi alb și subiect".

După ce ne-a dat teoria părților de vorbire, a numelui și a verbului, Aristotel trece, în cele din urmează, la compunerea lor și spune:

p. 16b 26. *Rostirea este o glăsuire semnificativă și convențională, în care unele dintre părți sunt semnificative izolat, ca parte de vorbire însă, nu ca afirmație sau negație. Spun că, de pildă, „om" înseamnă ceva, dar nu faptul că el este sau nu este; totuși va fi o afirmație sau o negație dacă i se adaugă ceva. În schimb o singură silabă din cuvântul „omul" nu înseamnă nimic, cum nici cuvântul „șoarece" „șoa" nu înseamnă ceva, ci este doar o glă-* 47v
suire. În cele compuse partea înseamnă, este drept, ceva, dar nu prin ea însăși, cum s-a arătat mai sus.

Din ce pricină — împotriva celor făgăduite la început — nu tratează, îndată după cele spuse despre nume și verb,

despre negație și afirmație, apoi despre enunțare și în fine despre rostire, ci răstoarnă, expunându-le, ordinea după care făcuse, în introducerea la această carte, enumerarea lor ca teme necesare de înfățișat — s-a vorbit mai înainte. Dintre cele ce ne rămân de spus pentru prezentarea caracterului propriu al definiției [de mai sus], adâncind lucrurile, trecem peste *glăsuire* și *semnificativă*, ca fiind lucruri prea lămurite și preluate dinainte în definițiile părților de vorbire. Cât despre *convențională*, spunem că este luat drept cunoscut din cele spuse despre nume ca fiind pe bază de convenție (în cazul verbului, ca fiind la fel) și drept ceva la locul său puțin mai jos, după ce se va fi înlăturat argumentul ce pare a stabili contrariul, cum că nu e prin instituire ci prin natură, un adaos însă grabnic rezolvat în distincția ce urmează. Căci *în care unele dintre părți sunt semnificative izolat* aparține doar vorbirii articulate constituite de convenția noastră. Faptul de-a avea părți cu sens deosebește rostirea de părțile ei singure, de
48r nume și de verb, întrucât la acestea nici o parte nu avea înțeles, pe când la rostire unele părți au, în speță numele și verbele sunt cu înțeles. De altfel el nu spune pur și simplu: părțile rostirii luate ca atare sunt cu înțeles, ci *unele părți*, prin faptul că în enunțări se aflau și particula negativă, articolele, conjuncțiile, ca atunci când spun „omul e un viețuitor" sau „Socrate șade, pe când Platon se plimbă". Căci acestea se numesc [și ele] părți de vorbire în sens mai larg, dar sunt nesemnificative, considerate fiind separat. Și nu numai acestea, ci și părțile numelor și verbelor nu par mai puțin să fie și părți ale rostirii alcătuite din ele, dar sunt întru totul nesemnificative, așa cum s-a spus de câteva ori. Aici deci se arată că unele părți din rostire sunt cu sens.

Pe de altă parte el declară că e ceva cu înțeles *ca parte de vorbire însă, nu ca afirmație*. Iar cuvântul simplu este

o vorbire, cum arătam și mai înainte, atunci când e luat ca o parte din rostirea enunțiativă. Aristotel o arată limpede în cele ce urmează, spunând: „așadar numele sau verbul trebuie privite doar ca spuse, întrucât nu se poate afirma că ele indică ceva, prin cuvânt, în așa fel încât să facă o enunțare". Deoarece, așadar, orice rostire posedă anumite părți cu sens — iar acestea în cazul unor rostiri se întâmplă să fie cuvinte simple, despre care arătam că în propoziții se numesc spuse, dar în cazul altor rostiri sunt întregi afirmații și negații, cum sunt de pildă, în enunțarea ce spune că „Socrate stă și Platon nu stă", partea „Socrate stă" sau „Platon nu stă" — înseamnă că unele rostiri, având ca părți afirmații și negații, posedă și „spuse" din care s-au produs ele, pe când alte rostiri, conținând spuse, 48v
nu au defel și afirmații sau negații. Din motivul că întotdeauna există în rostiri o parte cu semnificație, filozoful a și adăugat acestea, pentru ca nu cumva, din moment ce el însuși consideră că anumite rostiri au drept părți afirmații și negații, să admitem că părțile vorbirii trebuie să fie într-astfel cu sens încât să semnifice că un lucru se atribuie sau nu se atribuie altuia, ci pentru ca să înțelegem că partea vorbirii trebuie considerată ca indicatoare, numai, și arătând în speță o natură sau acțiune oarecare. Faptul că unele din părțile vorbirii sunt semnificative nu trebuie defel conceput în sine, prin opoziție cu articolele, conjuncțiile și cele asemănătoare lor, ci trebuie ținut seamă de tot ce urmează, anume că unele dintre părți sunt semnificative ca spuse — spre deosebire de părțile compuse și rostite dinainte ca o enunțare, ca și cum toate părțile existente ale vorbirii ar fi semnificative, dar unele în modalitatea enunțărilor și considerate în chip necesar în orice vorbire, pe când altele în modalitatea enunțărilor dar neputând fi luate în considerație în vorbirile simple — pentru

ca și acestea să se armonizeze doctrinei de ansamblu, atât a lui Aristotel cât și a lui Platon, asupra părților de vorbire divizate în nume și verbe.

Nu trebuie să surprindă că socotim a nu fi cazul să se numească părțile numelor și verbelor părți principale alcătuitoare pentru acestea. Căci în cazul tuturor lucrurilor organizat alcătuite, obișnuim să dăm sens fiecăreia dintre părți pe baza adaptării ei la întreg, așa cum de pildă lemnul cel scurt, desprins de cârma navei, sau cel de la
49r fundul vasului nu-l numim parte a lor, căci nu-l mai rostim ca raportat la navă. La fel și cu celelalte obiecte artificiale ori naturale. Bineînțeles, noi numim silabe primele unități [formate] din combinarea literelor, dar spunem că numele e trisilabic ca raportând fiecare unitate simplă la ceea ce e în chip propriu compus din ele. De altminteri părțile numelor și verbelor nu ar putea fi numite părți ale lor decât ca sunet, dar nu ca având vreo capacitate semantică; de aceea s-a și spus mai înainte că nici o parte de-a lor nu e semnificativă separat. Astfel că și față de vorbire, ele înseși [silabele] pot fi socotite și nu pot fi drept părți. În schimb numele și verbele, prin faptul că alcătuiesc, cu sinteza lor specifică, nu numai expresia sonoră dar și sensul rostirilor și prin aceea că ele au, primele, capacitatea de a semnifica, se pot numi totodată în chip firesc părți prime ale vorbirii. De aceea și Socrate din *Cratylos* declară că numele este cea mai mică parte a vorbirii, acel nume în speță enunțat în comun pentru nume propriu-zis ca și pentru verb.

Dacă însă cineva ar fi nedumerit, cum oare socotim că orice rostire își are partea ei cu înțeles, deși vedem că, în ce privește rostirea numită vocativă, ajunge chiar un singur caz al unui nume, ca de pildă „Hector“ (căci de o altă rostire, cea enunțiativă, ține ce urmează, „fiindcă

tu...“)[2] sau „Mentor“ („apără, bărbate“, care urmează
ține de imperativ, iar nu de vocativ)[3], atunci vom dez-
lega nedumerirea spunând că invocarea sau chemarea se 49v
produce și printr-un singur nume rostit pe baza cazului vocativ, dar că nu este o adevărată vorbire vocativă decât dacă e o reuniune de mai multe nume ori cazuri rostite așa, ca de pildă „o, fericite Atrid“[4] și „o, Nestor al lui Neleus“[5] și cele asemănătoare cu ele, de vreme ce nu sunt același lucru numele și rostirea.

Spunându-ne că partea vorbirii este cu înțeles ca spusă și nu ca afirmație, el nu a mai adăugat că „nu e și ca negație“, deoarece e limpede că, neconsiderând părțile vorbirii ca afirmații ci drept simple cuvinte, cu atât mai mult, nu putea să le ia drept negații, de vreme ce în chip necesar în negație este cuprinsă și afirmația. Explicând pe de altă parte el însuși acestea, ia un exemplu de spusă, anume „om“, și declară că *înseamnă ceva, dar nu înseamnă faptul că el este sau nu este*, adică nu reprezintă o afirmație ori negație. Lucrul acesta el îl face mai limpede, adăugând: *dar va fi o afirmație sau o negație dacă i se adaugă ceva*, în speță un verb, fie afirmativ, fie negativ. Astfel că și de aci e vădit că, partea vorbirii fiind cu înțeles, prin însuși faptul că e semnificativă Aristotel o numește spusă. Faptul că vorbirile diferă de cuvintele simple prin aceea că au părți semnificative, el îl declară menționând că *în schimb o silabă din cuvântul „omul“*, subînțelegând și: în general, *nu înseamnă nimic*. Căci la: *spun că, de pildă, „om“ înseamnă ceva*, trebuie pus alături *în schimb o silabă din cuvântul „omul“*. Însă stabilind din

[2] Homer, *Iliada*, VI, 429.
[3] *Id.*, *Odiseea*, XXII, 208.
[4] *Id.*, *Iliada*, III, 128.
[5] *Id.*, *Odiseea*, III, 78.

nou acest lucru, anume că părțile cuvintelor simple nu sunt semnificative ca atare, el face și aici precizarea prin
50r exces, spunând *cum nici în cuvântul „șoarece", „șoa" nu înseamnă ceva ci este doar o glăsuire*, adică „șoa" spus ca atare ar putea semnifica ceva, dar atunci când îl iei ca parte din „șoarece" este cu totul lipsit de înțeles, iar *acum*, așa cum se petrece în considerarea lui ca parte, este doar un sunet, nediferind defel de sensul nesemnificativ. În cazul cuvintelor simple, așa cum s-a spus și mai înainte, părțile nu ar putea fi defel semnificative, ca în cazul cuvântului „om" ori „șoarece". Căci în cazul acestuia din urmă, partea „șoa" nu a dat numele de șoarece ca fiind combinată cu o alta, ci doar întâmplător ar putea fi ceva cu sens, întrucât luată ca parte a cuvântului cu sens de șoarece nu înseamnă nimic, nici măcar închipuit. Într-adevăr, nimeni care ar auzi „șoa" nu s-ar gândi la vreun nume corespunzător, cum se întâmplă că, auzind „Kallippos" sau „capră-cerb", nu-i rămân neinteligibile partea „(h)ippos" [cal] sau „capră". Așa se întâmplă deci la cuvintele simple. În cele *compuse din părți*, spune el, *partea înseamnă, e drept, ceva* [tinde să însemne ceva], *dar nu prin ea însăși*, cu alte cuvinte părțile par a fi cu sens, deoarece și apare o dată cu ele în chip limpede o anumită combinație de cuvinte, chiar dacă altul este gândul, ca și lucrul semnificat prin ele, în realitate însă nici ele nesemnificând nimic dacă sunt spuse ca atare. Rezumând, verificarea ar putea fi aceasta: dacă sunetele sunt semnificative, luate fiind ca atare, așa cum s-ar putea întâmpla cu „șoa", atunci când devin părți ale unor nume ele sunt total ne-
50v semnificative dacă le desprindem de întregul respectiv, iar astfel ce mai merită să fie spus despre una din silabele cuvântul „omul", sau despre alte părți ale cuvintelor, toate câte, fără sensul luat în nume, nu se dovedesc a semnifica nimic? Aceste lucruri sunt deci evidente. Dar trebuie, pe

baza celor spuse aci, să apreciem că Aristotel nu se gândește să numească *logos* doar gândirea desăvârșită, independentă și împlinită, ci și pe cea cu lipsuri. Căci toate cele spuse despre logos se potrivesc și acesteia.

p. 17ᵃ 1. *Orice rostire însă este semnificativă, nu ca instrument firesc al cugetului, cum s-a arătat, ci prin convenție; dar nu oricare este enunțiativă, ci doar aceea căreia îi revin adeverirea și neadeverirea. Însă nu le revin tuturor; de pildă rugămintea este o rostire, dar nu e nici adevărată nici falsă. Așadar aceste feluri de rostire trebuie trecute cu vederea, căci cercetarea lor este mai potrivită retoricii și poeticii; acum este vorba de teoria rostirii enunțiative.*

Prin cele de mai sus, Aristotel combate un anumit raționament care ar încerca să demonstreze că vorbirea nu e prin convenție, ci prin natură. Care este însă acel raționament? Vorbirea, spune el, este un mijloc al capacității noastre de emisiune sonoră, capacitate ce e naturală; prin acest mijloc dat, noi semnificăm unii către alții tot ce vroim. Orice organ care ține de o capacitate naturală este el însuși natural, așa cum ochii, organe fiind ale capacității noastre de vedere, sunt naturali și ei, iar nu un produs artificial, sau așa cum urechile țin de capacitatea de a auzi, și altele de alte facultăți. Vorbirea deci ar fi naturală, ea neavând nimic care să țină de invenția noastră. Două fiind, așadar, premisele adoptate în silogismul de față, Aristotel acordă majora, cea care afirmă că orice organ al unei capacități naturale este natural, în schimb atacă minora, cea care afirmă că vorbirea este un mijloc [organ] al capacității noastre de emisiune sonoră. Trebuie atunci spus care anume este organul capacității de emisiune sonoră, de vreme ce aceasta, naturală fiind, are nevoie de un organ, ca oricare alta dintre capacitățile naturale, și 51ʳ

trebuie spus ce reprezintă față de el vorbirea, de vreme ce spunem că nu este organ și că nu e prin natură, ci prin convenție. În ce privește organele capacității de emisiune sonoră, ele sunt plămânul și artera numită trahee. Acestea sunt pentru sunetul simplu, iar pentru limbaj există limba și cerul gurii, ca și celelalte așa-numite organe fonetice sau lingvistice. Vorbirea este un produs al ei [al capacității], manifestându-se printr-o punere în mișcare a acestor organe. De aceea nici nu e necesar ca vorbirea să fie ceva natural. Nimic nu interzice ca produsele capacităților naturale să fie prin convenție, așa cum se întâmplă în cazul dansului: căci existând în noi o capacitate naturală de a ne mișca din loc, dansul ca produs al acestei capacități este prin convenție; și într-adevăr, cel ce-și mișcă în dans mâinile poate semnifica un lucru ori pe cineva, să spunem pe Ahile, prin aceea că indică și manifestă în chip felurit unele sau altele dintre cele întâmplate lui. Așadar, la fel cum deplasarea în spațiu este naturală, pe când dansul este instituit și prin convenție, și la fel cum lemnul e natural dar ușa e fabricată, tot astfel și emisiunea sonoră este naturală, pe când semnificarea prin nume și verb sau prin vorbiri alcătuite din acestea, ca avându-și realitatea lor pe baza materiei sunetului nemodulat dar fiind create de către gândirea noastră, are loc prin convenție iar nu natural. Și capacitatea de glăsuire, care e instrument al facultăților sufletești din noi, al celor de cunoaștere și apetitive, pare să aparțină omului prin natură, la fel ca celorlalte viețuitoare, pe când faptul de a se folosi de nume și verb, sau de rostirile compuse din ele în vederea semnificării, care nu sunt prin natură ci prin
51v instituire, se ivește la om în chip distinct de viețuitoarele neraționale, deoarece acesta singur dintre viețuitoare are parte de un suflet înzestrat cu spontaneitate și capabil să făptuiască după un meșteșug, în așa fel încât și în procesul

de glăsuire se învederează capacitatea lui tehnică. Aceasta o ilustrează rostirile alcătuite în vederea frumosului, cu sau fără măsură ritmică.

Faptul că deci vorbirea și părțile ei, atât numele cât și verbul, sunt pe bază de convenție se demonstrează pe multe căi; însă de vreme ce afirmăm că vorbirea este instrument de semnificare și a gândurilor și a lucrurilor, trebuie spus cine poate fi subiectul ce se folosește de ea ca de un instrument. Este limpede cum că e sufletul gânditor: căci a se folosi de vorbire este doar lucrarea acestuia. Față de felul cum poate vorbirea, prin convenție fiind, să fie totodată instrument al unei capacități naturale anumite, dacă el ar părea surprinzător cuiva, dat fiind principiul menționat că este prin natură tot ce e instrument al unei capacități naturale — față de aceasta, vom spune că e uimitoare în noi tocmai capacitatea logică și tehnică, întrucât pune în joc și o natură separată de orice corp. Că însă acestea îi par așa, spunem noi, lui Aristotel însuși, o arată cele afirmate de el la capătul cărții a doua a *Fizicii*, cu privire la faptul că viețuitoarele neraționale, lipsite de gândire, activează nu după meșteșug ci prin natură, ca și cum meșteșugul ar proveni la noi dintr-o capacitate rânduită deasupra naturii, ceea ce ne spune în locul unde afirmă că nu prin meșteșug ci printr-o înzestrare își face privighetoarea cuibul și păianjenul plasa. Ca altceva să însemne dovezile din *Despre suflet* că intelectul este separat de corp? Prin urmare, nu e defel uimitor că sufletul, acționând prin capacitățile naturale, se folosește și de instrumentele naturale ce revin necesar acelor capacități și își face alte instrumente tehnice, în vederea activităților proprii. Așa cum, spre a salva trupul și a respinge pe dușmani, el se folosește de instrumentele naturale ale capacității de deplasare în spațiu, care e firească, adică de mâini și de picioare, dar în același timp

se folosește și de instrumente fabricate, de sabie și scut; și după cum în cazul agriculturii, al construcțiilor și al celorlalte activități practice și creatoare face la fel — deopotrivă și în cazul semnificării [prin vorbire] sufletul se folosește pe de o parte de mijloacele naturale ale capacității de emisiune sonoră și de exprimare, de plămân, de limbă, de cerul gurii, de dinți și de buze, dar pe de altă parte se folosește de vorbire sau de părțile de vorbire, creându-le artificial și pe bază de convenție, drept instrumente ce urmează a fi de semnificare, dându-le naștere și lor din materia naturală pe care o reprezintă vocea, așa cum este produsă sabia din fier și cârma corăbiei din lemn.

După ce Aristotel ne-a arătat, până aici, care sunt elementele vorbirii, adică numele și verbul precum și ros-
52v tirea propriu-zisă, în general, alcătuită din ele, care toate dau naștere oricărui limbaj — el trece în continuare, potrivit cu cele precizate de la început, la teoria vorbirii enunțiative, pe care am socotit-o una din formele de rostire simplă, cum sunt cea vocativă, cea rogativă, cea interogativă și cea imperativă, fiecare dintre ele împlinită și semnificând prin ea însăși o gândire completă. Căci la fel cum „sufletul este nemuritor" a indicat ceva, tot așa fac și: „oameni buni!", sau „de-am filozofa!", sau „când vii?" și „pleacă de aci!". Dar celelalte, spune el, nu se potrivesc cercetării propuse, ce privește pe filozof și dialectica, ci țin de teoria proprie retoricii și poeticii, întrucât cei ce se îndeletnicesc cu fiecare dintre acestea se apleacă asupra spuselor luate ca atare, retorii preocupându-se de ritmurile spuselor, de perioade și de figuri de stil, în timp ce grămăticii o fac cu privire la rațiunile și formele primelor expresii, la configurațiile și transformările lor, la declinări și toate celelalte; iar în plus primii obișnuiesc să facă imitații de vorbire, evocând pe ceilalți, poruncind, întrebând sau negându-se, ba adesea ei pun în joc și pe

socoteala proprie asemenea demersuri, spunând: „Mai întâi, o, atenieni, mă rog tuturor zeilor și zeițelor“, sau: „Răspunde aci, cu mine de față.“ Cei așadar care se preocupă de aceste două discipline și care își iau drept temă
de teoretizare spusele cercetează fie numai aceste specii 53r
de rostire, în afara celei enunțiative, fie și câte o alta, și dau pentru fiecare dintre ele clasificări, uneori în număr finit, alteori la nesfârșit, dar de cele mai multe ori în cazul fiecăreia trecerea se face de la un număr limitat sau de la unu, la infinit. Căci așa ceva se potrivește să ia în considerare specialistul, în legătură cu lucrurile supuse cercetării sale, după cum precizează Socratele din *Philebos*. Însă se poate constata că această preocupare revine retoricii și poeticii nu de la sine, ci de la arta vorbirii în general, despre care a tratat divinul Platon după palinodia din *Phaidros*, artă a cărei operă este să cerceteze atât principiile poeticii, cât și ale retoricii. Întreprinderii propuse acum, declarăm, i se potrivește doar teoria rostirii enunțiative, deoarece am spus mai înainte că se vor da principiile științei demonstrative, iar pe cel ce se preocupă de acestea nu trebuie să-l rețină nici o altă specie de rostire decât cea enunțiativă, care singură convine filozofului, ca luând în considerare demonstrația, și care e necesară pentru conceperea acesteia, numai prin ea fiind posibil să se cunoască în chip exact natura lucrurilor.

Într-adevăr, îndoit fiind raportul vorbirii, după diviziunea filozofului Teofrast: față de ascultători, cărora le semnifică ceva, și față de lucruri, cu privire la care cel ce vorbește urmărește să convingă pe ascultători, în legătură cu raportul vorbirii față de ascultători se ivesc poetica și retorica, deoarece activitatea lor constă din alegerea
cuvintelor celor mai deosebite iar nu a celor de rând și 53v
mai folosite, și din a le împleti armonios unele cu altele, așa încât prin ele și prin ce rezultă din ele — ca din

punerea în lumină a farmecului și a celorlalte aspecte, de pildă lungimea și conciziunea vorbirii, toate puse în joc la momentul potrivit — ascultătorul să poată fi atât impresionat, cât și subjugat de o convingere. În schimb filozoful se va preocupa în prim rând de raportul vorbirii față de lucruri, combătând falsitatea și dovedind adevărul, pentru fiecare din ele propunându-și să corecteze câte o enunțare îndoielnică prin enunțuri evidente.

Înainte de a trata despre această rostire enunțiativă ea însăși, care se asociază tuturor celorlalte specii de vorbire pe baza faptului că indică ceva, și de a spune de ce natură este și cum diferă de celelalte specii de rostire, Aristotel ne declară cum că *nu oricare este enunțiativă, ci doar aceea căreia îi revin adeverirea și neadeverirea*. Trebuie stabilit de la început că, prin acestea, el dă definiția vorbirii enunțiative fără a fi avut nevoie în plus de afirmație și negație pentru teoria respectivă, ceea ce a făcut mai târziu pe unii să creadă că enunțarea se divide în afirmație și negație în felul în care se divid omonimele în sensurile lor diferite, iar nu în felul cum se divid genurile în specii. Totuși, care ar putea fi definiția unui cuvânt omonim care nu ar semnifica nici o natură comună? Dacă însă și pentru definiția afirmației și negației se ia enunțarea, atunci când se va spune că „afirmația este enunțarea a ceva despre ceva, negația în schimb enunțarea a ceva desprins de ceva", atunci cum se face că enunțarea este indicată
54r ca un gen cât se poate de lămurit al ambelor, în timp ce cuvintele omonime niciodată nu sunt luate în considerație în formularea definițiilor? De aceea se poate ajunge la precizări despre specia enunțiativă de rostire, cu privire la care urmează să se desfășoare cu precădere doctrina, adică la teoria speciilor de enunțare, afirmația și negația, spunându-se:

p. 17a 8. *O primă rostire enunțiativă este afirmația, alta negația; toate celelalte sunt una prin compunere.*

Prin acestea el spune că gândul din vorbiri e îndoit, unul fiind dat prin ele ca atare, ca și cum le-ar fi în chip natural inerent, ca în vorbirea de „Socrate umblă", altul fiind adăugat lor printr-o convenție, din afară, pe baza a ceea ce se și numește conjuncție, ca în cazul vorbirii „Socrate stă și Platon umblă" ; căci aci, două fiind în chip evident rostirile, „Socrate stă" și „Platon umblă", conjuncția introdusă la mijloc se dovedește că leagă și unește o parte cu alta. În același fel se întâmplă și cu toate așa-numitele rostiri ipotetice; căci și acelea sunt alcătuite din mai multe rostiri simple, unite fiind de conjuncția numită de contact [de implicație], ca de pildă „dacă este ziuă, soarele se află deasupra pământului". Într-adevăr, două fiind iarăși propozițiunile, „este ziuă" și „soarele se află deasupra pământului", conjuncția „dacă" ce face legătura a îndeplinit unificarea gândită. Dar unitatea unor astfel de vorbiri nu este de tipul ce indică o singură existență (căci în chip evident sunt mai multe cele semnificate prin ea), ci al im- 54v
plicației celor ce există sub ceva semnificat, sau al diviziunii, ca în cazul rostirilor numite prin disjuncție, de pildă „fie este ziuă, fie este noapte". De aceea un tip de vorbire care semnifică o singură existență, cel care e în chip principal unitar, ar putea fi analog cu un lemn încă netăiat și astfel cu o singură spusă, pe când cel care indică mai multe existențe este unificat printr-o conjuncție, putând fi socotit ca analog cu o corabie care e alcătuită din mai multe lemne, și care și-a căpătat unitatea prin cuie.

În sânul vorbirii în chip principal unitare și care de aceea, în chip firesc, este anterioară celei ce-și are unitatea prin conjuncție, o parte o dă afirmația, o alta negația. Dar există o deosebire și între afirmație și negație, nu sub

raportul unității (căci fiecare din aceste vorbiri este deopotrivă unitară, nici una neavând nevoie de un ajutor exterior spre a se unifica), ci după întâietate. Într-adevăr, nu în chip egal poate fi vorbire primă oricare dintre ele, ci afirmația e anterioară negației prin simplitatea rostirii, dat fiind că negația se ivește prin adaosul particulei negative, iar în chip necesar subzistă dinainte ceea ce primește adaosul față de ceea ce s-a alcătuit pe bază de adaos. Așa se face că și Aristotel a spus cum că o primă rostire enunțiativă este afirmația, alta negația, spunând acest „alta“ nu în legătură cu „o“ ci cu „primă“.

De aceea și pare să aibă sens părerea lui Alexandru din Afrodisia cu privire la enunțare, părere ce nu admite că este vorba de un gen al afirmației și negației. Într-adevăr, cum s-ar putea, în cele în care încape un anterior și un posterior, ca predicatul comun acestora să fie gen?
55r Ele stau pe aceeași treaptă, nu prin faptul că sunt enunțări (fiecare dintre enunțări privește deopotrivă falsul și adevăratul), ci pe baza unui accident exterior, cum este simplitatea rostirii lor. Totuși, spuneau unii, regula menționată se aplică atunci când, potrivit cu întreg predicatul comun, cele de sub el posedă un aspect prim și unul secund, ceea ce se dovedește în chip felurit. Aici însă, atribuind în general rostirii enunțiative afirmativul și negativul, nu mai spunem că afirmația este prima formă de enunțiativ și negația a doua, ci ce e prim și ce e secund, cum s-a spus, trebuie gândit pe baza simplității rostirii lor.

Întrucât Aristotel spune limpede că oricare din rostirile enunțiative, dincolo de afirmație și negație, este una doar prin conjuncție, cineva ar putea să-și pună problema: ce trebuie spus despre un fel de vorbire ca „soarele fiind deasupra pământului, este ziuă“. Într-adevăr, această vorbire nu este simplă, dar nici nu pare să aibă nevoie de o conjuncție pentru unificarea ei. La aceasta, trebuie

spus că e cu neputință ca două enunțări independente să fie împletite între ele în vederea producerii unei vorbiri unitare, fără ca o conjuncție să fie concepută în fapt. Astfel cum ar putea da o combinație fără o conjuncție de legătură: „soarele e deasupra pământului“, independent rostit alături de „este ziuă“, care ar fi independent și el? Dar adesea, în realitate, punem într-astfel propoziția regentă în contact cu conjuncția încât prima să nu fie defel independentă, în ce privește enunțarea, ci virtual să 55v
conțină conjuncția; sau adverbul echivalent conjuncției în această privință să se unifice cu propoziția implicată, chiar dacă aceasta a rămas independentă, așa cum stau lucrurile și în cazul propus. Căci „soarele fiind deasupra pământului“ este ceva nedesăvârșit spre a da enunțarea, dar virtual conține fie adverbul „când“ fie conjuncția de legătură „dacă“, exprimând același lucru cu „atunci când soarele este pe cer“ și cu „dacă soarele este pe cer“, unde fiecare parte este imperfectă spre a alcătui enunțarea propusă, din cauza adaosului conjuncției sau al adverbului; este deci ca și cum le-ar conține în ea însăși, virtual, ca în „soarele fiind deasupra pământului“. De aceea și poate formularea să fie asimilată cu cele menționate, spre a da implicația „este ziuă“.

(*Comentariul continuă până la finele tratatului.*)

Comentarii
cu voia Domnului,
după cuvântul lui Stephanus,
filozoful, la tratatul
Despre interpretare
al lui Aristotel

Notă despre Stephanus

Stephanus din Alexandria — cum avea să fie numit — a trăit în secolul al VII-lea p. Chr. *pe lângă curtea împăratului bizantin Heraclius. Slăbirea și fărâmițarea imperiului, în acea epocă, determină ridicarea centrelor mai ocrotite, în primul rând a Alexandriei. Venit aici ca însoțitor al împăratului Heraclius, Stephanus se stabilește în calitate de „profesor ecumenic".*

După unii istorici ar fi fost medic, scriind, între altele, comentarii la opera lui Hipocrate și a lui Galenus. Pe plan filozofic, în afara comentariului la Despre interpretare, *care s-a păstrat, ar mai fi scris comentarii la:* Categorii, De caelo, De anima, Analitice *și* Despre respingerile sofistice.

Traducerea este făcută după ediția Academiei din Berlin, Commentaria in Aristotelem Graeca, *vol. XVIII, partea a III-a, editat de Michael Hayduck (Berlin, 1885). Nu am găsit nici o traducere în latină sau în vreo limbă modernă.*

ÎNCEPUTUL SECȚIUNII 1

Capitolul 1

p. 16a. *Mai întâi trebuie stabilit ce este un nume și ce este un verb, apoi ce sunt o negație, o afirmație, o enunțare și o rostire* ș.a.m.d.

Lucrarea de față are o introducere, alcătuită din două părți. În prima parte se face enumerarea acelor aspecte despre care urmează să se trateze în secțiunea 1, apoi se înfățișează o teoremă; în partea a doua se expune o anumită analogie dintre cuvinte și gânduri. Enumerarea se face spunând că trebuie mai întâi să se determine *ce este un nume și ce este un verb, apoi ce sunt o negație, o afirmație, o enunțare și o rostire*. Aceasta e deci enumerarea; cât despre teoremă, ea este aceea că, patru lucruri fiind în joc, cuvintele scrise, cele rostite, gândurile și lucrurile, două din ele sunt prin natură, iar celelalte prin instituire. Acest lucru se arată în felul următor: cuvintele scrise și numele nu sunt aceleași pentru toți; cele ce nu sunt aceleași pentru toți nu sunt prin natură; deci cuvintele scrise și numele nu sunt prin natură. Faptul că numele și cuvintele scrise nu sunt pentru toți aceleași se recunoaște din ce urmează. Într-adevăr, un fel de scriere există la elini și altul la egipteni, iar desigur cuvintele vorbite se comportă în același fel: căci de unele nume se folosesc elinii, de pildă, pentru cal și câine, de altele egiptenii și romanii, iar câte un alt neam de altele încă. Dar faptul că cele ce nu sunt aceleași la toți nu sunt din natură, ci

prin instituire, este evident și astfel: dacă într-adevăr ar fi prin natură, ar trebui să fie la toți aceleași, căci natura face peste tot aceleași lucruri. Cât despre faptul că gândurile și lucrurile sunt pentru toți aceleași, iar astfel prin natură, el e evident; căci egipteanul nu are un gând despre cal, iar elinul un altul, ci același gând. Și la fel, ca realitate, calul nu este ceva pentru aceștia, iar altceva pentru alții, ci pentru toți este același lucru. Așa încât acestea din urmă sunt prin natură, primele prin instituire. Iar aceste lucruri ni se înfățișează în prima parte a introducerii. În a doua parte, cum spuneam, ni se expune o anu-
36v mită analogie între cuvinte și gânduri, anume că, după cum în cuget există câte un gând simplu, la care nu încape adeverire și tăgăduire, ca de exemplu faptul de a gândi pe Socrate fără nici o acțiune ori stare — căci există în schimb și câte un gând compus, atunci când îl concepi pe el ca săvârșind ceva sau suferind ceva, la care se consideră într-un fel fie adevărul, fie falsul —, tot astfel și în vorbire există cuvântul simplu, la care nu e cazul să se considere adevărul sau falsul, pe când la cea compusă unul dintre acestea trebuie luat în considerație. Cu acestea am înfățișat și partea a doua a introducerii, iar capitolul de față, cu voia Domnului, s-a încheiat.

p. 16a 1. *Mai întâi*. Ceea ce e spus „mai întâi“ se ia în cinci feluri, lucru pe care l-am învățat încă din *Categorii*, aici „întâiul“ trebuind să fie luat fie pe bază de timp, fie pe bază de ordine. Căci se asigură astfel o anumită ordine, determinându-se în prealabil cele despre care urmează să se trateze în secțiunea 1. Dar e evident că și timpul în care se tratează despre unele precedă timpul în care se tratează despre altele.

p. 16[a] 1. *Stabilit.* Trebuie știut că „a stabili o teză" este spus în șase feluri. Se numește într-adevăr „teză" o concepție mai stranie a câte unui cunoscător în materie de filozofie, așa cum Heraclit afirmă că toate realitățile sunt în mișcare și nici una nu participă la starea pe loc, în timp ce Parmenide socotea că ființa e una. Se numește teză și ipoteza, ca atunci când spunem: „Să presupunem că pământul e conceput ca un punct și centru al sferei solare." Se numește teză și propunerea unui lucru, ca de pildă: „fie luată o linie de atâta lungime". Se mai numesc teze formele verbale ce stabilesc ceva, așa cum le găsim la retori, ca de pildă „de căsătorit", „de navigat". Spunem „la retori", întrucât expresiile retorice se deosebesc de cele dialectice prin caracterul universal al acestora față de cel al lor. Într-adevăr, filozoful dialectician enunță universalul: „dacă trebuie [în general] să se căsătorească, ori să lupte, ori să navigheze", pe când retorul spune: „dacă această femeie ori alta este de căsătorit". Se numește teză și obiectul unui acord. Fără îndoială putem spune că răzvrătitul poate impune o teză, cum declară Platon în *Gorgias*[1]: „Dacă vrei să impui aceasta, o Callicles, atunci impune; căci ai dreptul." Aceasta înseamnă: „dacă vrei să răstorni acordul și premisele, atunci fă-o". Se vorbeș-
te de teză și în cazul definițiilor; căci adesea se numesc 37[r]
teze, ca stând înaintea demonstrațiilor. Trebuie într-adevăr ca triunghiul să fie definit, și abia apoi să se arate ce-i revine firesc, prin sine, anume că are unghiurile egale cu două unghiuri drepte. Și la fel, trebuie ca omul să fie în prealabil definit, ca astfel să se poată ști ce revine în chip firesc omului. În cazul de față, este evident că Aristotel a luat pe „stabilit" în sens de definiție, de vreme ce își propunea să spună ce înseamnă nume, verb și celelalte.

[1] 461 d.

Cât despre esență, așa cum ne-o spune adesea ...[2] doar prin definiție. Căci nu ne e ceva evident.

p. 16a 1. *Ce este un nume și ce este un verb.* Unii și-au pus problema în legătură cu ordinea acestora, anume de ce a pus numele înaintea verbului. Noi afirmăm că l-a pus ca fiind ceva mai general, față de ceva particular. Într-adevăr verbul e socotit nume, dar numele nu verb. Căci însuși Aristotel ceva mai jos spune: „verbele înseși, spuse ca atare, sunt nume". Astfel spunem adesea că Platon se folosește de nume frumoase, el folosindu-se însă nu numai de nume, ci și de verbe ori de alte părți de vorbire. Iar întrucât numele semnifică existența și substanța, pe când verbul acțiunea substanței, și substanța este anterioară acțiunii, în chip firesc numele va fi rânduit înaintea verbului; căci așa cum se comportă lucrurile, tot așa fac și vorbirile asupră-le. Însă alții au fost nedumeriți pentru ce, șapte părți de vorbire fiind, el n-a menționat decât două din ele, în speță numele [substantivul] și verbul. Dacă s-ar spune că a făcut-o pentru că singure acestea, combinate unul cu altul, alcătuiesc o vorbire de sine stătătoare, pe când celelalte nu, s-ar greși; căci și participiul, și așa-numitul infinitiv, și pronumele se combină între ele și dau o vorbire de sine stătătoare.

De pildă pronumele și verbul: „eu mă plimb", „alergătorul înaintează", toate verbele la infinitiv: „a filozofa înseamnă a fi fericit". Noi însă spunem că toate acestea se raportează la nume și verb: dacă ele posedă locul subiectului, atunci se consideră „nume", fie că sunt verbe, participii și pronume sau ceea ce consideră drept nume
37v grămăticii. De pildă, dacă există un nume [propriu] care posedă locul subiectului, ca în „Socrate este om drept",

[2] Lacună în manuscris.

atunci Socrate este socotit nume, de vreme ce are loc de subiect; dacă însă e un verb, ca în „a filozofa înseamnă a fi fericit", atunci „a filozofa" e socotit de el nume. Dacă e vorba de un participiu, ca în „alergătorul înaintează", chiar și participiul e socotit de el nume. La fel, dacă se întâmplă să fie un pronume în joc, el are calificarea de nume, ca în „eu mă plimb", de vreme ce posedă locul subiectului. În schimb pe toate câte posedă locul predicatului el obișnuiește să le numească verbe, orice parte a vorbirii ar reprezenta ele, ca în „viețuitorul este substanță". El spune că substanța e verb [atribut], deși e nume, întrucât se enunță despre predicat. Despre alte părți de cuvânt de-ale grămăticilor n-a mai făcut mențiune, deoarece ele nu sunt părți principale de cuvânt, ci unele dintre ele, ca adverbele, nu semnifică decât o relație a predicatului față de subiect, ca de pildă „merge frumos", „vorbește bine" și „respiră în chip necesar". Căci așa cum în cazul corăbiei socotim scândurile părți, însă cleiul, cuiele și piroanele nu le socotim părți, ci elemente ce contribuie la închegarea părților, tot astfel și acelea nu sunt părți ale vorbirii, ci ale exprimării, față de care și rostirea e o parte.

p. 16[a] 1. *Apoi ce sunt o negație, o afirmație*. În chip firesc el a pus numele și verbul înaintea acestora, fiindcă sunt ceva mai simple, spune el. Dar de ce a pus inferiorul înaintea superiorului, în speță negația înaintea afirmației, afirmația înaintea enunțării și pe aceasta înaintea rostirii? Declarăm că a procedat în chip firesc, deoarece a făcut din cele ce precedă începutul celor ce urmează. Însă întrucât trebuia să ajungă la rostire, el începe să trateze despre ea mai întâi, spre a da continuitate învățăturii sale, apoi fiindcă și în definiția enunțării menționează rostirea, iar la rândul ei enunțarea o menționează o dată cu definiția afirmației și negației. Cele adoptate în definiția

unui lucru sunt considerate a fi mai cunoscute decât lucrul în vederea căruia sunt adoptate.

Se știe că modurile de diviziune sunt în principal trei,
38r anume a genului în specii, a întregului în părți și a cuvântului omonim în diferitele lui sensuri. La fel s-a admis că enunțarea este mai generală și că se divide în afirmație și negație; dar trebuie cercetat acum după care tip de diviziune o face. Faptul că nu o poate face ca întregul în părți e de admis din cele de aci; căci se știe că diviziunile după întreg și părți duc sau la părți de același fel, cum se divide carnea în [bucăți de] carne ori oasele în oase, sau la părți diferite, cum l-ai divide pe Socrate în brațe, picioare și cap; și se mai știe că părțile de același fel primesc nu numai numele și definiția întregului, dar și pe ale lor între ele, pe când cele deosebite, nu. Prin urmare enunțarea nu se poate divide ca întregul în părți, nici după modelul părților asemănătoare, nici după cel al părților neasemănătoare. După cele asemănătoare nu o face, întrucât diviziunile, chiar dacă primesc numele întregului (căci atât afirmația însăși, cât și negația se numesc „enunțări"), totuși nu-i primesc numele și definiția una de la alta; căci nici negația nu e numită afirmație, nici afirmația o negație. Însă la fel nu primesc nici definiția una de la alta. Pe de altă parte enunțarea nu se divide nici după modelul celor neasemănătoare. S-a spus într-adevăr că acestea nu primesc numele de la întreg: nimeni nu denumește drept Socrate piciorul, capul sau mâna lui Socrate. În schimb aici, cum am arătat, atât negația, cât și afirmația se denumesc enunțări, după numele întregului. În concluzie, enunțarea nu se poate divide în afirmație și negație ca întregul în părți. Există în continuare nehotărâre dacă o face cumva ca genul în specii, cum i se pare lui Porfir, sau ca un cuvânt omonim în diferite sensuri,

așa cum a stabilit-o Alexandru. Vom analiza pe cât posibil, atunci când Aristotel definește pe fiecare din acestea, argumentele celor doi exegeți.

p. 16[a] 3. *Ceea ce apare în glas.* Cele din glas, a spus el, spre a indica numele și verbele: căci acestea nu sunt sunete pur și simplu, ci sunt în glăsuire. De aceea n-a spus „sunetele sunt simboluri ale stărilor sufletești", ci a spus *cele din glas.*

p. 16[a] 4. *Și ceea ce este în scris, al celor din glas.* Pe drept 38v
cuvânt a spus *ceea ce este în scris* iar nu literele sau elementele [silabele], întrucât litera înseamnă mai ales tiparul și caracterul încrustat, cum spune poetul

Geaba te lauzi acum; zdrelitu-mi-ai talpa

(Hom., *Il.*, XII, 388 [Murnu, 382]),

iar în al doilea rând înseamnă glăsuire și materie [a cuvântului]. Silaba, la rândul ei, înseamnă, după o primă definiție și în chip principal, glăsuire și materie, de pildă putința ca aceste silabe să se alăture și să exprime ceva ori nu; după o a doua definiție înseamnă caracter. Pentru ca lucrul să nu fie discutabil el n-a spus nici silabă, nici literă, ci *ceea ce este în scris*; într-adevăr, ce e scris, adică însuși tiparul, este simbol al numelor. Glăsuirea nu e așa ceva, căci ea este o parte a cuvântului. — Acestea le spune filozoful Ammonius. Dascălul nostru declară că Aristotel s-a folosit de „cele scrise" spunând așa în loc de litere, întrucât scrisul nu este dat încă. Dar ceea ce nu există încă, cum ar putea deveni simbol pentru vreun lucru? și, în al doilea rând, de unde se poate arăta că litera înseamnă în chip principal un lucru, în al doilea rând un

alt lucru, și că silaba face invers? În fapt, nici unul dintre filozofii și exegeții mai vechi n-a spus aceasta, nici Alexandru, nici Porfir.

p. 16ª 6. *Cele pentru care toate acestea sunt dintru început semne reprezintă stări de cuget, aceleași pentru toți.* În prim rând, a spus el, numele și verbele sunt semne ale gândurilor, de aceea în al doilea rând sunt și semne și ale lucrurilor. Dintre acestea patru, unele nu fac decât să aducă la cunoștință, precum cele scrise, altele doar sunt aduse la cunoștință, cum se întâmplă cu lucrurile, pe când altele și vestesc și sunt vestite, cum fac gândurile și cuvintele. Ele vestesc pe cele de dinaintea lor, fiind vestite de cele de sub ele. De pildă gândurile, de vreme ce sunt secunde față de lucruri, dar prime față de cuvinte și scris, vestesc lucrurile, dar sunt vestite de cuvinte și de cele scri-
39ʳ se. La rândul lor cuvintele vestesc lucrurile și gândurile, dar sunt vestite de cele scrise. Însă nici lucrurile nu vestesc ceva vreodată, de vreme ce nu le e nimic anterior, nici cele scrise nu sunt vestite de ceva, de vreme ce nu au nimic după ele. Și lucrul este cât se poate de firesc; căci trebuie să existe mai întâi calul de pildă, și astfel gândul asupră-i, după gândul calului numele, iar după nume, cele scrise, dacă în general există lucruri scrise.

p. 16ª 7. *Iar lucrurile pentru care cele din urmă sunt similitudini, dintru început sunt aceleași.* Trebuie știut că a denumit gândurile ca fiind similitudini ale lucrilor, pe când numele, simboluri ale gândurilor. Similitudinile și simbolurile diferă prin aceea că imaginea asemănătoare redă pe cât posibil lucrurile, precum imaginea lui Socrate — chipul zugrăvit — reproduce pe cât poate însăși natura caracteristică a lui Socrate, cum este el, cu nasul teșit, cu privirea sașie, chel și cu alte trăsături, pe cât e cu putință

să fie redat și să semene cu Socrate. Dar simbolul nu e așa. De pildă, putem să dăm un simbol al războiului cum vrem noi, înălțând focul sau bătând din scuturi, și în alte feluri de acest soi; în schimb asemănarea nu poate fi redată de pictor într-un fel ori altul, ci așa cum este modelul. În chip firesc deci și în cazul gândurilor el a vorbit de asemănare, dat fiind că e cu neputință ca unul să conceapă calul într-un fel iar altcineva într-alt fel; pe când la nume, de vreme ce se întâmplă ca eu să semnific într-un fel și printr-un nume lucrul iar altcineva printr-un alt nume, este firesc ca el să fie simbol.

p. 16a 9. *După cum în cuget gândul este lipsit uneori de adeverire sau falsitate*. Aci avem a doua parte a introducerii, în care, după cum spuneam, el ne dă o analogie între cuvinte și gânduri. Analogie se numește asemănarea raporturilor dintre ceva și altceva, ca între gândul simplu și cuvântul simplu. Căci așa cum la gândul simplu 39v
nu există adevăr și falsitate, la fel și la cuvântul simplu; și după cum în gândul compus există întru totul adevăr și falsitate, la fel și în vorbirea compusă. Aci are deci loc analogia aceasta.

p. 16a 12. *Ce e fals și ce e adevărat poartă asupra îmbinării și diviziunii*. Trebuie știut că el numește *îmbinare* afirmația, deoarece leagă predicatul de subiect, iar *diviziune* negația, deoarece desparte predicatul, prin „nu"-ul negației, de subiect.

p. 16a 14. *De pildă cuvântul de „om" sau cel de „alb"*. Trebuie știut că „alb" este un nume, și unul cu cazuri, și totuși el l-a luat pe acesta în loc de verb. Spuneam într-adevăr că atunci când ceva deține locul predicatului, fie că e nume ori verb, se numește verb.

p. 16a 18. *În chip simplu sau după timp. Simplu* numește el timpul prezent, pe când *după timp* numește timpul din jurul prezentului, trecutul și viitorul. — Aceste lucruri sunt în capitolul de față.

Capitolul 2. DESPRE NUME

p. 16a 19. *Numele este o glăsuire semnificativă pe bază de convenție, fără indicație de timp, în care nici o parte izolată nu este semnificativă.* Pentru ce a pus înaintea verbului numele, am înfățișat-o, arătând și cauza. Cât despre nume, el îl definește, adică îl descrie, în felul următor: *Nume este o glăsuire semnificativă pe bază de convenție, fără indicație de timp, în care nici o parte izolată nu e semnificativă.* Astfel, numele de „Socrate", să spunem, este un cuvânt semnificativ prin convenție, adică e prin instituire, și e fără indicație de timp (căci nu arată timpul), iar o parte izolată a lui, de pildă silaba *So* sau silaba *cra*, nu semnifică nimic. Vom analiza deci ce conține fiecare aserțiune a definiției. Astfel, el a pus „glăsuire" drept gen. În sine glasul nu este gen al numelui, pentru că numele este prin instituire, pe când glasul e prin natură; e cu neputință ca, în cazul genurilor și al speciilor, unele din ele să fie prin natură, altele prin instituire. Însă el a luat glasul drept materie atunci când l-a făcut analog cu genul; căci așa cum am văzut-o adesea, materia e analoagă cu genul,
40r pe când o formă anumită sau o specie este analoagă cu diferențele constitutive. Așadar, după cum spunem că „teoris"-ul este un lemn într-astfel prelucrat și facem descrierea pe baza materiei și a formei, aci el a luat glasul drept gen, ca fiind materie a numelui, iar expresia de „semnificativă" și restul drept diferențe specifice, deosebind un astfel de glas de sunetele fără semnificație, atât

nearticulate, cât și articulate; nearticulate și semnificative, ca de pildă zgomotele simple sau lătratul câinelui, articulate, ca de pildă „centaur", „blituri" și cele de același fel. *Pe bază de convenție* însă e spus în loc de „prin instituire". Căci egiptenii aveau obiceiul să exprime prin unele nume lucrurile, elinii prin altele, și alții într-alt fel. Am vorbit despre lătratul câinelui, spre deosebire de alte animale; într-adevăr și lătratul câinelui este un sunet dătător de înțeles (el arată fie prezența prietenilor, fie pe a străinilor), numai că nu e unul prin convenție: câinii nu au căzut de acord ca „la apariția cuiva străin să lătrăm". În ce privește pe *fără indicație de timp*, l-a spus din pricina verbelor; căci cuvântul de „om" nu indică timpul. Unii însă au avut nedumeriri, întrebându-se ce e de spus despre cuvintele ce implică timpul, ca: „de ieri", „de astăzi", „de aseară", „de anul trecut"; căci de astă dată ele semnifică timpul. Cum a putut deci spune că numele sunt [toate] fără indicație de timp? Față de aceasta, vom spune ce afirmă filozoful Porfir, cum că *fără indicație de timp* trebuie luat aci ca: nesemnificând „în plus" timpul. Într-adevăr, verbele nu semnifică timpul, ci îl semnifică în plus. Astfel „lovesc" și „sunt lovit", în afară de această acțiune săvârșită și suferită, mai semnifică și timpul prezent; iar la fel se întâmplă în cazul celorlalte timpuri ale verbului, într-al viitorului și al trecutului. Numele temporale menționate nu semnifică în plus, o dată cu timpul, ceva, vreau să spun o acțiune săvârșită ori suferită.

p. 16ª 20. *În care nici o parte izolată nu e semnificativă*. Pe drept cuvânt a spus acest lucru. Căci dacă izo- 40ᵛ
lezi din cuvântul de „casa" pe *ca*, nu semnifică ceva ce ar fi o parte din casă. Iar lucrul acesta e spus spre deosebire de vorbirile ce nu posedă verb, ca:

O, fericite Agamemnon, tu plin de noroc și de daruri

(Hom., *Il.*, III, 182 [Murnu, 181])

și

Zeus părinte, tu Palas Atena, tu Febus Apolon

(Hom., *Il.*, II, 371 [Murnu, 363])

și

Jur pe toiagul acesta...

(Hom., *Il.*, I, 234 [Murnu, 231])

Căci aici figurează aceleași lucruri: există și voce și sens și convenție și lipsă de timp. Însă partea separată, aci, semnifică ceva, fie calitate, fie existență, fie altceva de acest soi. Prin urmare, în opoziție cu astfel de vorbiri a și spus el: „la care una dintre părți, izolată, nu semnifică nimic". A spus *nimic prin el însuși* din cauza formelor ca „non-om". Căci și aci figurează toate celelalte; însă de vreme ce nu se pune în joc o natură determinată, nu e vorba de nume: expresia suprimă ceva anumit, punând în joc, în schimb, multe altele sau chiar infinit de multe și nedeterminate. Dar el a precizat în chip excesiv cum că o parte a numelui, izolată, nu semnifică nimic. Căci dacă nici în numele compuse, ca de pildă în „Kallippos" și „vasul-de-pirat", partea n-are sens — ar putea totuși încăpea impresia și iluzia că părțile izolate înseamnă ceva, cum în „Kallippos" partea „(h)ippos" izolată înseamnă calul și ființa ce nechează, iar în „vasul de pirat" partea finală [în limba greacă] înseamnă ceva, căci „vasul de pirat" este tipul navei hoților de mare, pe care o menționează și Eschine spunând: „s-a urcat în vasul-de-pirat" — dacă deci în aceste cuvinte compuse partea izolată nu înseamnă nimic, cu atât mai mult nu va însemna în numele simple. Într-adevăr, așa

cum „ippos“ nu însemna nimic în compunere, tot astfel, desprins fiind de întregul propriu, chiar dacă dă impresia că are sens când e rostit ca o parte, totuși nu semnifică nimic. — În cele de față e vorba de descrierea numelui; cele ce sunt cercetate în plus le vom afla, cu voia Domnului, pe unele în cadrul expunerii de față, pe alte- 41r
le în cadrul altei teorii.

p. 16^{a} 19. *Numele este*. S-a pus problema din ce pricină, după ce a discutat în *Categorii* despre cuvintele simple, discută aci din nou despre ele; căci numele și verbele sunt cuvinte simple. Afirmăm deci: cuvânt simplu, nume, verb, expresie, termen, acestea cinci nu se deosebesc după subiect, diferența lor având loc numai după relație; de pildă „om“ este considerat cuvânt ca fiind dătător de înțeles pentru ceva, nume ca fiind subiect, verb ca fiind predicat [atribut], expresie ca parte a unei propoziții, termen ca o parte a silogismului. În *Categorii* el a discutat numai despre cuvintele simple ca fiind dătătoare de înțeles pentru lucrurile simple, nepreocupându-se dacă este vorba de nume, verb, expresie ori termen, ci doar cuvânt cu înțeles. Aici în schimb discută despre cuvinte ca părți ale propozițiilor, ca predicate și subiecte, pe când în *Analitice* ca despre părți ale silogismului.

p. 16^{a} 27. *Pe de altă parte este prin convenție, căci nici unul dintre cuvinte nu există prin natură*. S-ar putea întreba cineva: cum poate spune Aristotel aci că *nici un cuvânt nu există prin natură?* Platon pare să spună în *Cratylos* că numele sunt prin natură. Trebuie deci știut că „prin natură“ se spune în două feluri, iar în două și „prin instituire“. Se numește într-adevăr „prin natură“ ceea ce este produs de natură, așa cum numim produs al naturii ochiul, nasul, urechea, piciorul; însă de asemenea

se numește „prin natură“ și ceea ce e adaptat la ceva, ca atunci când spunem despre cal că se folosește, pentru mers, de picioare, iar omul, pentru cele de sus, de ochi, adică de putința lor de a privi în sus; sau despre Archelaos, ce are un caracter de conducător, spunem că e o fire princiară ori că e capabil să cârmuiască. Așa deci se spune în două feluri „prin natură“: fie drept ce e produs al naturii, fie drept ce există în chip armonios, în cazurile men-
41v ționate... ceea ce nu se deosebește de al doilea înțeles al lui „natural“ decât pentru că e spus de-a dreptul și întâmplător. Însă Cratylos a socotit numele „naturale“ potrivit cu primul înțeles, pe când Diodor nu le-a socotit naturale, ci prin instituire, iar aceasta după al doilea înțeles, după faptul de-a fi în chip direct și accidental. De aceea el a înțeles să dea copiilor săi nume de conjuncții, spunând unuia „Deoarece“, altuia „Așadar“. E limpede însă că nici unul dintre ei nu are dreptate. În schimb Socrate, rânduind vorbirea, a spus că numele sunt prin natură, nu după primul înțeles al lui „natural“, nici după al doilea al „instituirii“ ... [ci după al doilea al lui natural], ceea ce este același lucru cu înțelesul prim al instituirii. Că din natură nu pot fi numele este evident din faptul omonimiei și al preschimbării între ele a numelor principale, ca și din polinimie, din faptul existenței limbilor sau al oamenilor surzi din naștere. Căci dacă numele ar fi prin natură, atunci ar trebui ca numele principale să nu se schimbe, de pildă ca Paris să nu fie numit și Alexandru, Pyrros Neoptolem sau Aristocles Platon; Platon numindu-se mai întâi Aristocles. Însă nici nu ar trebui ca un același lucru să aibă mai multe nume, așa cum sabie, spadă, paloș sunt spuse cu privire la un același lucru. Dar cum să susținem că și omonimele, în rândul numelor, sunt naturale? La fel și limbile arată că numele nu sunt naturale: știm într-adevăr că un același lucru este de-

numit în chipuri diferite, potrivit cu specificul limbilor; căci „fiecare limbă este a altora“, spune poetul (*Il.*, II, 804). Pe deasupra și surzii din naștere dezmint aceasta... cuvântul simplu și din natură, precum și numele și verbele. Din toate cele de mai sus a devenit evident că numele nu sunt prin natură (căci ar trebui ca surzii din naștere să posede cuvântul simplu de la natură, precum și numele sau verbele) potrivit cu primul înțeles al lui „natural“. Dar nici după al doilea înțeles al lui „prin instituire“ nu pot fi ele, adică în chip direct și accidental. Așa ceva este evident
din faptul că se instituie nume. Căci nu fără rost au in- 42r
stituit numele cei ce au făcut-o, ci întru totul după o rațiune și potrivire. Pentru ce, de pildă, au numit omul om și nu cămilă, iar pe aceasta cămilă și nu om? Există unele motive pentru care s-au folosit așa de nume legiuitorii lor, chiar dacă noi nu cunoaștem etimologiile tuturor.

p. 16a 31. *Căci nu e vorba nici de o rostire, nici de o negație.* El spune că non-om nu este nici negație, nici rostire. Într-adevăr rostire [propoziție] nu este, întrucât rostirea constă din cel puțin două expresii. Dar nu e nici negație, întrucât orice negație și afirmație în general indică fie adevărul, fie falsul. Această expresie însă nu indică pe nici unul din ele. Așa se încheie capitolul.

Capitolul 3, cu voia Domnului

p. 16a 33. *Cât despre „al lui Filon“ sau „lui Filon“ și cele asemenea lor, ele nu sunt nume, ci cazuri ale numelui.* Este obiceiul să se cerceteze aici de către interpreți, cu privire la așa-numitele *cazuri* de către grămătici, dacă sunt patru sau cinci. Adepții stoicilor, și aproape toți cei care cercetează știința gramaticii, socotesc că sunt cinci

cazurile, numind deci caz și așa-zisul caz direct [nomi-
nativul]. Dacă însă sunt întrebați cum se poate vorbi de
un „caz“ direct, ei răspund spunând că este direct prin
aceea că direcționează gândirea și o fac directă, ca de pil-
dă „Socrate se plimbă“; iar caz e numit deoarece a „de-
căzut“ din gând. Așa se petrece în cazul condeiului care
a căzut din mână și s-a așezat drept: căci se spune de-
spre el și că a căzut, și că stă drept. Dar față de acestea,
adepții peripatetismului afirmă: „În felul acesta au de-
căzut din gândul simplu nu numai numele, ci și verbele
și toate părțile de cuvânt. Așadar, ar urma că toate păr-
țile de cuvânt sunt cazuri, ceea ce e absurd și combătut
de ipotezele voastre.“ Dacă acest lucru e absurd, atunci
trebuie preferată părerea peripateticienilor cum că exis-
tă patru cazuri, iar cel direct să fie socotit numele [în-
42v suși]. Aristotel afirmă că acelea se deosebesc de nume prin
faptul că numele, întovărășit cu „era“, sau „este“, sau „va
fi“, dă întru totul ceva adevărat ori fals, pe când celelalte
nu. Însă „este“, sau „era“, sau „va fi“, așa cum a indi-
cat-o filozoful Porfir, se rostesc numai în cazul verbe-
lor ce exprimă existența, în cazul altora nu. Și celelalte
verbe, puse fiind lângă cazuri, dau astfel ceva neconsis-
tent. „Al lui Socrate merge“ nu înseamnă nimic. Aceasta
îl face [pe Porfir] să înfățișeze aci și principiul stoicilor,
cum că predicatul a ceva sau al unui nume se enunță sau
despre nume direct, sau despre caz. Dacă se enunță de-
spre nume, alcătuiește fie o vorbire desăvârșită, fie una
nedesăvârșită; iar dacă alcătuiește o vorbire desăvârșită,
ei îl numesc enunțabil sau atribuibil. Într-adevăr se de-
numește același lucru prin ele, și e evidentă cauza; căci
„enunțabil“ ei îl numesc deoarece se enunță și se predică
despre subiect, atribuibil deoarece se atribuie, ca de pildă
mersul, lui Socrate. Dacă însă predicatul nu face desă-
vârșită vorbirea, se numește un para-enunțabil sau un

para-atribuibil, ca în „Socrate ține la"; căci lipsește la cine. — Dacă, invers, se enunță despre un caz, fie se face rostirea desăvârșită... (nu este) mai puțin enunțabil, ca „lui Socrate îi pare rău"; fie nu face rostirea desăvârșită, și atunci ei îl numesc mai puțin decât para-enunțabil, sau mai puțin decât para-atribuibil, ca în cazul: „lui Socrate îi inspiră grijă"; căci lipsește cine, ca de pildă Alcibiade sau un altul. Așadar definiția cazurilor e dată astfel: „celelalte, cum s-a spus", întovărășite cu „este", „va fi", „era", nici nu adeveresc nici nu tăgăduiesc. Unii se întreabă din ce pricină nu a dat de la început întreaga definiție, ci a adăugat abia apoi pe „non-om", adică numele nedeterminat și cazurile. Vom spune: dacă nume înseamnă mai multe lucruri la Aristotel (căci arată și cazul direct, și cazurile propriu-zise, și numele nedeterminat, și verbul, și subiectul), el le-a indicat pe acestea spunând „cuvânt semnificativ pe bază de convenție", în capitolul 5, iar adăugând că „nu semnifică în plus timpul", a exclus verbele, celelalte însă rămânând, în speță numele nedeterminate și cazurile. La fel, prin spusa „introducând o natură determinată", a exclus numai numele nedeterminate; în sfârșit, spunând apoi: „și întovărășindu-și pe era, este, va fi, adeverește sau tăgăduiește", a îndepărtat cazurile. Astfel, definiția completă a numelui este aceasta: „cuvânt semnificativ pe bază de convenție, nesemnificând în plus timpul, la care nici una dintre părți nu este semnificativă separat, introducând o natură determinată, iar împreună cu era, este și va fi, adeverind sau tăgăduind". Față de aceasta Galenus declară că nu e vorba de o definiție chiar, ci de un discurs. El însuși definește numele astfel: „cuvânt semnificativ, pe bază de convenție, al unui gând simplu". Numai că această definiție nu se potrivește doar la nume, ci și la vorbire și la alte părți de vorbire. Astfel că nu se poate face o vină lui Aristotel pentru faptul

că a trebuit să înfățișeze definiția numelui prin mai multe cuvinte. — În acestea constă expunerea despre nume.

p. 16^{a} 33. *Cât despre „a lui Filon“ sau „lui Filon“ și cele asemenea lor, ele nu sunt nume, ci cazuri de ale numelui.* Cazuri numesc filozofii toate derivările, formările, transformările, iar nu numai acele derivări denumite de grămătici „oblice“. Căci pentru filozofi, justul, în chip just, cel mai just sau mai just și toate cele asemănătoare sunt cazuri.

p. 16^{b} 1. *Dar despre el este vorba* [despre nume] *pe când celelalte sunt la fel.* Aristotel a luat procedeul acesta din rândul obiceiurilor ateniene. Era într-adevăr obiceiul la ei ca, la un vot cuprinzând o parte din conținutul unui vot anterior, să se spună în cazul celei de-a doua votări: „în ce privește celelalte, la fel, în schimb propun ca Demostene să fie încununat în teatru“, în cazul că se întâmpla să fie vorba de un vot asupra lui Demostene. Iar
43^{v} acest lucru îl făceau ca să vorbească cu măsură. Așa a făcut și aci Aristotel, spunând: „Vorbirea despre caz sau definiția lui, în celelalte privințe, este la fel.“ Trebuie însă adăugat despre cazuri că, „întovărășindu-se cu era, este și va fi, nici nu adeveresc, nici nu tăgăduiesc“. —Aceste lucruri sunt în capitolul de față.

Capitolul 4, cu voia Domnului

DESPRE VERB

p. 16^{b} 6. *Verb este cuvântul care, semnificând în plus timpul și neavând nici o parte desprinsă semnificativă, este statornic semn al celor spuse despre altceva.*

Definiția verbului este gândită asemănător cu definiția numelui. Într-adevăr, definiția verbului este următoarea: „cuvânt semnificativ pe bază de convenție, semnificând în plus timpul, la care nici o parte nu e semnificativă separat și care introduce o natură determinată". Aristotel, fiindcă era iubitor de conciziune, a lăsat deoparte unele lucruri, câte reveneau în comun numelui și verbului, adăugând numai în ce măsură diferă numele de verb, adică faptul de *a semnifica în plus timpul.* Însă ce este faptul de a semnifica în plus timpul, l-a și lămurit din analiza definiției numelui. Iar dacă acestea stau astfel, atunci de ce a mai adăugat și altceva comun, în speță „la care nici o parte nu e semnificativă separat" ? De pildă, dacă se separă câte o silabă, ea nu semnifică nimic ca parte; iar aceasta nu numai la verbe simple, dar și la cele compuse, ca de pildă „transcriu". Răspundem — cum a spus Porfir — că el a adăugat aceasta din cauza vorbirilor alcătuite din verbe. Căci în ce privește alte aspecte, ele se comportă la fel: sunt și cuvânt, și pe bază de convenție, și semnificatoare în plus de timp. Însă partea lor izolată semnifică ceva, ca de pildă în „a filozofa înseamnă a fi fericit". Într-adevăr, în chip izolat, și „a filozofa" și „a fi fericit" și „înseamnă" semnifică ceva prin sine, în speță o acțiune sau o stare. În cazul verbului însă nu e așa. — Apoi 44r
adaugă și pe cele implicate de verb, anume că verbul este simbol și dătător de înțeles pentru cele ce se spun despre un altul, în speță simbol al acțiunii și stării. De pildă „lovesc" semnifică o acțiune, sunt lovit, o stare; și [semnifică] faptul că sunt neîncetat spuse despre altceva, fie despre un subiect, când sunt enunțate în chip sinonimic, ca în „a se plimba înseamnă a se mișca" sau „a filozofa înseamnă a fi fericit", fie ca fiind în subiect, de pildă „Socrate se însănătoșește". În afară de acestea se invocă și

altele, ce par a fi verbe dar nu sunt, ca de pildă cele nedeterminate, cum ar fi „nu se însănătoșește", „nu se plimbă". Și el aduce motivul pentru care nu le numește pe acestea verbe, spunând că ele se potrivesc la fel și în cazul celor nereale, ca de pildă „centaurul nu însănătoșește, Socrate...", înlătură însă și cazurile. Iar prin cazuri [aci] denumește verbele ce semnifică timpul din jurul prezentului. Poate însă că nici pe acestea el nu le-a socotit verbe cu adevărat, din pricina nedeterminării, de vreme ce în cele de mai jos el spune că și verbele sunt semnificative; căci ele sunt nume, iar despre nume s-a arătat că sunt semnificative. Dovada cea mai bună cum că ele sunt semnificative, spune el, este faptul că pe cel ce are gândul unui lucru (de pildă a ce anume face Socrate, aflând de la cineva că face interpretări, sau stă, sau se plimbă) verbul îl fixează în ce privește gândul său nesigur și schimbător, iar cel ce ascultă obține o determinare el însuși. Căci dacă verbul nu ar semnifica și indica ceva, nu s-ar petrece acest lucru. Deci ele semnifică ceva, însă nicidecum adevărul și falsitatea (adică afirmația și negația), doar dacă nu se subînțelege din afară ceva în plus, fie un nume pur și simplu, fie un verb. Lucrul acesta însă el îl stabilește prin exces: într-adevăr, dacă verbele principale, cele ce indică existența și la care se reduce orice verb, nu semnifică adevărul și falsitatea — cum de pildă „era", „este", „va fi", și însăși ființa, de unde ele sunt derivate, nu sunt indicatoare de adevăr ori fals —, cu atât mai mult celelalte ver-
44v be nu le semnifică. De pildă, dacă cineva spune „ființă" ca atare de nenumărate ori, semnifică ceva de natura existenței, dar nicidecum adevăr sau falsitate. Afară doar dacă nu semnifică, prin unele adaosuri, o sinteză și o propoziție, sinteză ce e cu neputință de gândit fără elementele sintetizate, cum sunt cele ce intră împreună în combinație.

Din nou — cum ne-am întrebat în cazul definiției numelui, pentru ce anume nu ne-a transmis de la început definiția deplină a numelui — ne întrebăm și aci pentru ce nu a transmis definiția deplină a verbului, așa cum sună ea: „verbul este un cuvânt semnificativ, aducând în plus timpul și introducând o natură determinată, dar numai timpul prezent", ci a adăugat-o mai târziu. Vom răspunde că verbul e spus în mai multe feluri și el: atât drept ceea ce prin el însuși semnifică în plus timpul, cât și drept predicat în propoziții, ca și, la rândul lor, cazurile verbului și verbele nedeterminate. Prin afirmația că este „cuvânt semnificativ pe bază de convenție", el a dat de înțeles predicatul din propoziții, chiar dacă e vorba de un nume; căci acesta nu semnifică în plus timpul. Însă prin afirmația: „semnificând în plus timpul", el a exclus numele. Și, din nou, în continuare, cu „introducând o natură determinată", a exclus verbele nedeterminate, iar cu „introducând timpul prezent" a exclus cazurile verbelor. — Acestea sunt cele cuprinse în argumentarea despre verb și în teoria de față.

p. 16b 7. *Și este statornic semn al celor spuse cu privire la altul.* Pe „statornic" l-a adăugat pe drept, deoarece și numele poate fi spus despre ceva, dar nu întotdeauna, ca de pildă „Socrate e drept". Aci „drept" este spus într-adevăr despre cineva, în speță despre Socrate, dar nu întotdeauna; ba se întâmplă ca despre numele în chestiune să se enunțe un altul, ca atunci când spunem că „dreptul este folositor". Dar cum? Nu este oare și verbul un subiect în spusa că „eu lovesc este verb", „a fi sănătos este a avea o dispoziție", „a umbla înseamnă a se mișca"? Răspundem că aci verbul este în locul numelui. Într-adevăr verbele au și o natură proprie, sunt și dătătoare de

înțeles a ceva. Ele semnifică în fapt acțiuni și stări, cum
45r s-a spus, iar natură proprie au în sensul că, de pildă, reprezintă cutare parte de vorbire. Căci în afirmația că „eu lovesc este verb“, „lovesc“ reprezintă numele acțiunii înseși a verbului respectiv. În schimb în afirmația că e simbol, e limpede că reprezintă un semn al acțiunilor și stărilor.

p. 16^{b} 10. *Și întotdeauna este semn pentru cele existente.* Acest lucru nu e adevărat: există în fapt și substanțele. Firește că, în această privință, acelea dintre cópii care conțin pe „pentru cele spuse despre un altul“ exprimă mai bine lucrul. Căci există și substanțele, iar verbele nu semnifică substanța.

p. 16^{b} 21. *Dar verbele nu semnifică încă dacă lucrul este ori nu.* Lucrul e exprimat de el eliptic, atât aici, cât și în cele ce urmează îndată. Căci ar fi trebuit să spună așa: „dar cum că este adevărat ori nu, aceasta nu e încă evident“. Ceea ce înseamnă că nu reprezintă o afirmație și o negație. Verbele semnifică într-adevăr ceva, în general, ca de pildă o acțiune sau o stare. Dar nu alcătuiesc o afirmație ori o negație, în sânul căreia e considerat adevărul ori falsul.

p. 16^{b} 24. *Într-adevăr, în el însuși nu reprezintă nimic; însă indică în plus o sinteză, pe care fără componente nu o poți concepe.* Iată că și aci lipsește, în ce privește formularea, adevărul, ca și faptul de a alcătui o afirmație ori o negație. Cât despre *indică în plus*, l-a spus în loc de „semnifică laolaltă“. Căci în „Socrate este existent“, Socrate reprezintă numele, iar „este“ verbul. În afară de acestea... care anume ființă este sau adevărată, sau falsă. — În acestea constă capitolul.

Capitolul 5

DESPRE ROSTIRE (PROPOZIȚIE)

p. 16b 26. *Rostirea este o glăsuire semnificativă și convențională, în care unele dintre părți sunt semnificative izolat, ca parte de vorbire însă, nu ca afirmație.*

Am dat dinainte justificarea ordinei în baza căreia, în introducere, el a făcut enumerarea pornind de la cele inferioare, în speță de la elementele mai particulare, spre a încheia la rostire; iar acum el începe cu rostirea. Însă procedează așa deoarece în definirea enunțiativului menționează în continuare rostirea. Iar rostirea o definește în felul următor: ea este *o glăsuire semnificativă și convențională în care unele dintre părți sunt semnificative izolat, ca parte de vorbire însă, nu ca afirmație*. Despre rostire a tratat și mai înainte, arătând îndeajuns în ce fel se spune că vorbirea e rostire. Dar rostirea este și semnificativă, iar el însuși lămurește că e așa pe bază de convenție. Cât despre câte o parte a rostirii, izolată, ea este semnificativă ca spusă, dar nu ca afirmație. Iar acest lucru e evident, ca de pildă în „Socrate umblă". Căci „umblă" și „Socrate", fiecare fiind câte o parte a propoziției, reprezintă în chip izolat o spusă. Însă în cazul numelor și al verbelor nu se întâmplă așa ceva: părțile izolate nu semnificau nimic. Totuși, de vreme ce a adăugat: *ca parte de vorbire însă, nu ca afirmație*, s-ar putea pune problema greșit în legătură cu propozițiile compuse, ca „Socrate umblă și Platon discută" sau „dacă se află soarele deasupra pământului, atunci este ziuă", de ce se spune că părțile lor nu reprezintă afirmații. Vom răspunde pe scurt, la aceasta, că el a definit doar vorbirea simplă. Cât despre *convențională*, cum am spus, el însuși lămurește lucrurile, înlăturând un silogism ce s-ar desfășura astfel:

vorbirea — s-ar putea spune — este un organ al capacității noastre de exprimare, care e naturală; orice organ al unei capacități naturale este el însuși prin natură; așadar vorbirea e pe bază de natură. Noi acceptăm premisa majoră, cum că orice organ al unei capacități naturale în general este și el natural, ca de pildă ochiul, ce ține de facultatea de a vedea, urechea ce ține de cea de a auzi, nasul de cea de a mirosi și brațul de cea de a apuca. În schimb, nu vom accepta prima premisă, care afirmă că vorbirea e un instrument. Căci ea nu e un instrument al facultății noastre de a cuvânta, ci este tocmai produsul, așa cum e dansul față de mișcare. Însă nu e cu neputință nici ca, din alt punct de vedere... să spunem că este și instrument, atât natural, cât artificial. În definitiv ostașul se folosește și de instrumentele naturale ale ființei sale, ca de picioare, brațe și celelalte, însă în același timp se folosește de instrumente fabricate, ca de sabie, lance, scut și zale. La fel deci și vorbirea este atât instrument, cât și produs, anume produs al facultății naturale, dar organ
46r al celei de exprimare. Iar instrumentele facultății naturale sunt plămânul, traheea, gâtlejul, pe când organe ale limbii vorbite sunt buzele, limba, dinții și celelalte. Astfel că, chiar dacă vorbirea e organ, nu este al facultății naturale, ci al limbii vorbite, care este prin instituire. Faptul că vorbirea nu este prin natură, ci prin instituire, se vădește din părțile vorbirii; căci în multe feluri s-a arătat că părțile ei, numele și verbele, sunt prin instituire. Dacă însă părțile sunt așa, e evident că și întregul este.

De vreme ce această definiție se potrivește în cazul oricărei vorbiri, în speță în cazul celor cinci tipuri de rostire (căci la ele atât vorbirea este cu sens, cât și partea izolată semnifică ceva), Aristotel desprinde rostirea enunțiativă din rândul lor, despre ea fiind acum vorba, și spune că „rostirea enunțiativă este cea în care are loc adeverirea

ori neadeverirea". De pildă „Socrate umblă" reprezintă întru totul sau un adevăr, sau ceva fals. În schimb, în cazul celorlalte tipuri menționate nu se întâmplă așa: ele nu reprezintă nici ceva adevărat, nici ceva fals. De aci se face că unii, presupunând că acest fel de a vorbi este o definiție a rostirii enunțiative, declară că enunțarea reprezintă genul pentru negație și afirmație; căci nu a definit enunțarea prin cele de sub ea, așa cum mergând mai departe pare să definească prin cele de sub ea, vreau să spun prin afirmație și negație, contradicția. Pe de altă parte, făcând diviziunea rostirii enunțiative, el spune că una dintre părți e primă, cealaltă secundă. Acceptând acestea, Alexandru a spus că e cu neputință ca enunțarea să fie genul afirmației și al negației. Mai întâi, este evident aci că nu e vorba de un gen, deoarece s-a dat o descriere și nu o definiție. Într-adevăr, într-o definiție este cu neputință să figureze ceva mai particular decât definitul, ci trebuie să figureze fie termeni de ordin mai general, fie termeni ce se echivalează; termeni de ordin mai general, ca în definiția omului: „omul este viețuitor rațional muritor" (căci acestea trei sunt mai generale decât omul, ca 46v
potrivindu-se nu doar lui, ci și în alte cazuri), iar termeni ce se echivalează, ca: „susceptibil de a avea intelect și cunoaștere, capabil să râdă". Căci acestea din urmă dau echivalență, convertindu-se [cu definitul]: dacă e capabil să râdă, atunci e om, iar dacă este om, atunci e viețuitor care râde. Aci însă e vorba de termeni mai particulari; căci afirmația și negația sunt mai particulare. — În al doilea rând, încă ceva: la cele în care figurează un prim și un secund, e cu neputință să existe un gen comun de-al lor. Dacă deci Aristotel a spus că afirmația este anterioară iar negația ulterioară, e evident că ele nu sunt coordonate. Căci la speciile coordonate, suprimându-se una nu se suprimă și cealaltă, pe când aci, suprimându-se afirmația neapărat că se suprimă și negația. — Dar Porfir spune că e cu

neputință ca enunțarea să fie un omonim și să se dividă omonimic în afirmație și negație; căci niciodată nu se ia un cuvânt omonim în definiția sau descrierea a ceva, așa cum nimeni nu spune „limbă" definind sau descriind ieșitura încălțămintei sau câine viețuitorul lătrător. Aci însă el spune că face o enunțare atât definind afirmația, cât și negația. Așa încât enunțarea ar trebui totuși să fie gen al afirmației și al negației, iar nu cuvânt omonim, din pricina invocată. Dar că diviziunea nu are loc nici ca a întregului în părți, și acest lucru se dovedește aci, după cum nu are loc nici potrivit cu vreun alt mod de diviziune. Rămâne deci să invocăm un mod, intermediar, care se numește: cel pornind de la unu și tinzând spre unu. Într-adevăr aci se adoptă aspectul comun, în descrierea unora sau altora. De pildă, ce este comun în ce privește incizia vinelor și alimentația? Vom spune că este de a fi un mij-
47r loc de însănătoșire după avizul cuiva, sau de a fi o cauză eficientă a sănătății. La fel și aci, numim afirmația și negația afirmări, fără să rezulte nimic nepotrivit. Trebuie însă condamnați cei care, în loc să adopte de ce stă la mijloc — vreau să spun diviziunea ce pornește de la un lucru —, adoptă unul dintre extremi. Acesta este un mod intermediar față de diviziunea genului în specii și de cea a cuvântului omonim în diferite sensuri. În fapt și Porfir, în *Isagoga* sa, a spus că ființa se enunță în chip omonimic, deși era dovedit că ființa nu se enunță în chip omonimic, de vreme ce există în ea anterior și posterior, ci se divide ca pornind de la unu.

După acestea, el întreprinde diviziunea rostirii enunțiative precum și diviziunea suplimentară, în sensul că, printre rostirile enunțiative, unele posedă în chip firesc unitatea, altele prin adopțiune; sau că posedă mai degrabă pe prima și cea mai simplă, decât pe cea de-a doua. Unitatea simplă o posedă de pildă „Socrate umblă", adică afirmația; negația în schimb e de al doilea rang. În ce

privește cele cu unitatea de adopțiune, unele o au printr-o legătură de implicație, altele printr-una disjunctivă, altele printr-una copulativă, altele printr-una de interogație sau prin echivalentele lor. Printr-una copulativă, ca de pildă „Socrate se plimbă și Platon discută"; una de implicație, ca de pildă „dacă soarele e deasupra pământului atunci e ziuă"; de disjuncție, ca „fie este ziuă, fie este noapte"; o echivalență, ca de pildă „soarele fiind deasupra pământului"; căci ea semnifică și cere întru totul o consecință, în speță „este ziuă". Apoi, după diviziunea aceasta, el declară că orice rostire enunțiativă este alcătuită fie din nume și verb, fie din nume și o derivare a verbului; într-adevăr vorbirea despre om, oricâte expresii ar conține, nu este una enunțiativă în cazul că nu are un verb. Iar spunând acestea el ne transmite diviziunea suplimentară a rostirilor enunțiative. Dar care anume este ea și ce o deosebește de diviziunea [simplă], o vom afla în alt paragraf.

p. 16^{b} 26. *Rostirea este o glăsuire semnificativă* [...] 47v
în care unele dintre părți luate izolat sunt semnificative. Pe drept cuvânt a spus „unele". Căci nu toate părțile vorbirii sunt cu sens ca „spuse", ci doar subiectele și predicatele. Părți, vorbind în sens mai general, se numesc și conjuncțiile și negațiile vorbirii, dar prin ele înseși nu reprezintă spuse. „În sens mai general", spunem, deoarece mai sus am declarat că nu sunt îndeobște părți.

p. 16^{b} 28. *De pildă, „om" înseamnă ceva, dar nu înseamnă faptul că el este sau nu este.* Și aici din nou el se folosește de o vorbire eliptică. Căci trebuia să spună: adevăr și falsitate. În realitate „este", dar încă nu arată că este adevărat sau fals.

p. 17a 1. *Orice rostire însă este semnificativă, nu ca instrument.* Aici aduce întâmpinarea ce servește suprimării silogismului — lămurit pe baza considerațiilor noastre — celor care se străduiesc să arate că vorbirea este prin natură. Iar pentru aceasta, neînfățișând întreg silogismul, el combate prima sa premisă ca fiind falsă, cea care spunea că vorbirea este instrument al facultății noastre de exprimare, ce e naturală. El afirmă deci că nu e instrument.

p. 17a 2. *Dar nu oricare este enunțiativă, ci doar aceea căreia îi revin adeverirea și neadeverirea.* Fie că cineva ar lua aceasta drept o definiție, fie că ar lua-o pe cea dată mai departe, nu poate fi în joc o definiție; căci e cu neputință ca într-o definiție să existe o legătură disjunctivă, ci dacă e ceva disjunctiv, atunci are loc întru totul o descriere. Așa și aici, dacă el a spus *ci aceea căreia îi revin adeverirea și neadeverirea*, nu e vorba de o definiție. Însă în chip evident el a numit afirmația și negația. Căci cum s-ar putea ca afirmația însăși, una fiind la număr, să fie și adevărată și falsă? Astfel că și aici el a determinat lucrurile pe temeiul celor ce stau sub enunțare, și putem vedea și de aici că rostirea făcută e o descriere, iar nu o definiție.

p. 17a 5. *Cestelalte feluri de rostire trebuie lăsate deoparte, căci cercetarea lor este mai potrivită retoricii și poeticii.* Poetică numește el gramatica. Însă deoarece retorii și grămăticii se preocupă de celelalte tipuri de vorbire, iar rostirea enunțiativă și-o însușesc într-o măsură mai
48r mică, din acest motiv a spus filozoful că este potrivită cercetărilor de retorică și de gramatică teoria despre celelalte tipuri de vorbire. Căci într-adevăr retorii se preocupă de stilul vorbirii, anume ca exprimarea să fie strânsă, bine

rânduită și plină de însuflețire. În schimb grămăticii obișnuiesc să se îndeletnicească mai degrabă cu accentele, spiritele, cazurile și persoanele.

p. 17ª 8. *O primă rostire enunțiativă* [...] Aci, potrivit cu teoria menționată de noi, pune în lumină diviziunea rostirii enunțiative.

p. 17ª 11. *Și într-adevăr, dacă la „om" nu se adaugă „este", „era", „va fi" sau ceva de acest fel, nu se obține încă o rostire enunțiativă.* Dacă vă amintiți, încă de la început a spus cum că cinci sunt speciile rostirii simple, cea enunțiativă, rogativă, vocativă, interogativă, imperativă. Așadar nu s-a făcut defel mențiune despre vorbirea definitorie. Să cercetăm deci la care specie de vorbire simplă se reduce vorbirea definitorie. Aristotel însuși spune că nu se reduce la rostirea enunțiativă. Dacă însă cineva ar spune că presupune pe „este", și că deci se reduce la enunțiativ, vom spune: „Atunci întrucât orice nume, într-un fel, are subînțeles o dată cu el un verb, iar verbul are subînțeles o dată cu el un nume, un pronume sau un infinitiv înseamnă că ele ar alcătui o vorbire." Dacă însă acest lucru nu e adevărat, atunci e evident din cele spuse că așa-numita vorbire definitorie reprezintă o altă specie printre vorbiri, și nu vor fi cinci specii de rostire simplă, ci șase. Căci dacă nu este, cum ne spune el însuși, enunțiativă, cu atât mai mult nu va fi rogativă, nici imperativă, nici de vreun alt tip.

p. 17ª 13. *Cum se face însă că reprezintă un singur lucru, iar nu mai multe, formularea „viețuitor pedestru biped"? Căci doar nu prin faptul că vorbele sunt alăturate se capătă unitatea. Dar revine altei lucrări să spună acest lucru.* Într-adevăr, el spune în alte părți, ca de pildă în

cartea a VII-a a *Metafizicii*, că întrucât sensul este unu, iar aceste cuvinte descriu desăvârșit firea lucrului sem-
48v nificat, din acest motiv este în joc o singură vorbire, și nu mai multe, cu definiția omului. Dar ce vrea să însemne pentru el faptul că sunt spuse laolaltă? Vom răspunde că a spus laolaltă în loc de: „fără legătură". — Astfel se încheie, cu voia Domnului, capitolul.

Capitolul 6, cu voia Domnului

p. 17a 15. *Cât despre rostirea enunțiativă, ea este ceva unitar fie când indică un singur lucru, fie când e una prin conexiune, pe când mai multe sunt cele care indică mai multe lucruri, iar nu unul, sau cele nelegate.*

După împărțirea rostirilor enunțiative potrivit cu prima diviziune și apoi cu a doua, el ne dă și diviziunea suplimentară pe bază de unu și multiplu, iar mergând mai departe, diviziunea după vorbirea simplă și cea compusă. Ultima diferă de cealaltă, respectiv de prima, ca după anterior și secund, în măsura în care prima e luată pe bază de expresie, pe când ea e luată pe bază de înțeles. Într-adevăr, pentru prima se numea vorbire unitară, întâi, cea alcătuită din două cuvinte, ca „Socrate umblă"; apoi se numea vorbire unitară cea alcătuită din trei cuvinte, ca „Socrate nu umblă". Iar acestea sunt afirmația și negația, alcătuite numai din subiect și predicat. Celelalte toate însă sunt una prin legătură, cum s-a spus: „Socrate umblă și Platon discută" sau „Dacă soarele e deasupra pământului, este ziuă". Diviziunea ce ne e redată acum e pe baza înțelesului celor ce ni se arată. Căci în cazul acestora, dacă aceea ce se arată e unu, atunci vorbirea respectivă e una, chiar dacă ea e alcătuită din mai multe cuvinte, atât în ce privește predicatul, cât și subiectul. Dacă însă

înțelesurile sunt mai multe, cum se întâmplă în cazul omonimelor, și dacă alcătuirea e făcută din două cuvinte — în ce privește fie subiectul, fie predicatul, fie ambele — atunci spunem că sunt mai multe vorbiri, și nu una, ca fiind virtuale... diviziunea; fiindcă printre rostirile enunțiative una sau enunță un singur lucru despre unul — fie în chip afirmativ, fie negativ, de pildă afirmativ ca „omul umblă", negativ ca „omul nu umblă" —, sau reprezintă o relație oarecare. Iar dacă reprezintă o relație, o face fie prin implicare, fie prin disjuncție. Prin implicare, ca în „dacă soarele e deasupra pământului, este 49r
ziuă"; căci aceasta arată cum că, o dată ce soarele se află deasupra pământului, este ziuă. Prin disjuncție: „este fie ziuă, fie noapte". Dacă însă nu e indicată o relație și vorbirea nici nu enunță un singur lucru despre unul singur, atunci nu e vorba de ceva unitar, ci de mai multe lucruri, fie ca în cazul omonimelor, fie ca în cazul celor nelegate. După ce a precizat care e diviziunea, Aristotel descrie ce e enunțarea, dar în baza celor de sub ea, spunând că enunțarea este vorbirea ce semnifică a reveni sau a nu reveni cuiva. Faptul de a reveni cuiva îl indică drept afirmație, a nu reveni cuiva drept negație. Dar toate câte trebuiau spuse în legătură cu aceasta le-am și redat dinainte.

p. 17^a 25. *Afirmația este o enunțare a ceva despre ceva. Negația, în schimb, este enunțarea desprinderii a ceva de ceva.* Prin cele ce spune, el pune în joc și cea de a treia diviziune, cea pe bază de simplitate ori compunere, arătând că enunțarea simplă înseamnă afirmație ori negație, ca de pildă „Socrate umblă, Socrate nu umblă", pe când enunțarea compusă e cea alcătuită fie din două afirmații, fie din două negații, fie dintr-o afirmație și o negație. Nu trebuie să ne mirăm că și în prima diviziune a numit unitară vorbirea care-și capătă unitatea prin legătură, iar aci

din nou spune: una *prin legătură*. Căci nu e nimic absurd ca într-o parte a primei diviziuni să fie cuprinsă și o parte a celei de-a doua diviziuni, dintr-altă perspectivă, cum se întâmplă la mărime. Într-adevăr, în cazul acesteia spunem că o parte a mărimii este discretă, o alta continuă; și din nou, că o parte este cu poziție, o alta fără. Aici, ce e cu poziție e în întregime considerat în mărimea discontinuă: căci dacă ceva e cu poziție, e întru totul discontinuu, dacă însă e discontinuu nu e întru totul cu poziție, cum s-a făcut acolo dovada cât se poate de lămurit. La fel s-a întâmplat și în analiza viețuitorului.
49v Spunem într-adevăr că, la viețuitor, o parte e rațională, o alta nerațională; și iarăși, că o parte din sfera viețuitorului e muritoare, alta nemuritoare. Iar aci este într-adevăr evident că neraționalul în întregime e muritor; dar nu tot ce e muritor este și nerațional. Căci omul este muritor, dar nu e nerațional, ci e un muritor rațional. — Acestea ne sunt spuse până aci. În cele ce urmează se începe discuția și despre contradicție. Însă ce anume e contradicția și care sunt caracteristicile ei, o vom afla în cadrul altei teorii.

p. 17^{a} 15. *Cât despre rostirea enunțiativă, ea este ceva unitar fie când indică un singur lucru, fie când e una prin conexiune, pe când mai multe sunt cele care indică mai multe lucruri, iar nu unu*. Merită să fie analizat pentru ce anume a adăugat *iar nu unu*, în loc să spună: „mai multe sunt cele care arată mai multe lucruri", convenindu-i formularea schimbată. Vom răspunde că negația universală semnifică și mai multe lucruri și unul; la fel și afirmația universală. De pildă „orice om respiră" semnifică și toți oamenii individuali, și o natură unică, cea omenească. Tot astfel se comportă și universala negativă, „nici un om nu zboară". Dacă deci ar fi spus într-astfel: „sunt

însă mai multe vorbirile ce semnifică mai multe lucruri", atunci ar fi cuprins laolaltă și propoziția aceasta.

p. 17^{a} 16. *Fie când e una prin conexiune.* Iamblichos spune că, mai sus, Aristotel a vorbit de „una prin legătură" pentru cazul legăturilor de îmbinare, al celor ce nu semnifică relația a două sau mai multe lucruri, ca de pildă „Socrate umblă și Platon discută", pe când aci a spus „prin legătură" făcând aluzie la propozițiile ipotetice, ca „dacă soarele este deasupra pământului, e ziuă". Dar acest lucru nu e adevărat. Căci nu se poate arăta că filozoful a luat „una prin legătură" în sensul gândului acestuia, ci, așa cum am spus, nu e defel cu neputință ca unul din membrii diviziunii să fie luat în considerație într-o altă diviziune. El însuși într-adevăr, mergând mai departe, spune îndată că enunțarea simplă este cea care enunță un 50r
singur lucru despre unul singur, pe când compusă e cea alcătuită din acestea; iar la fel și în cazul negațiilor. Așa încât în cele trei părți a spus în chip necesar același lucru, cum arăta Ammonius. — Cu acestea se încheie capitolul.

Capitolul 7, cu voia Domnului

p. 17^{a} 26. *Dar, întrucât se poate enunța și existentul ca inexistent, și inexistentul ca existent, și existentul ca existent, și inexistentul ca inexistent* ș.a.m.d.

Am redat ce este vorbirea în general, în plus și ce este enunțarea, iar în afară de acestea ce sunt afirmația și negația. Aci el începe a trata despre așa-zisa contradicție, precizând ce anume este ea și care elemente concură spre a se putea produce o contradicție. În vederea stabilirii acesteia, adoptă în prealabil un principiu, anume că oricărei afirmații i se opune o negație și oricărei negații i se

opune, la rândul ei, o afirmație. E evident că una falsă se opune celei ce adeverește. Căci întrucât se poate și ca existentul să fie enunțat ca existent, ca de pildă „Socrate este drept“ (într-adevăr acest lucru a fost stabilit de toți și recunoscut, că Socrate este drept), și existentul ca inexistent, ca de pildă „Socrate nu este drept“ (căci fiind... acest lucru real, totuși îl declar conștient ca nefiind, anume că Socrate nu e drept), în plus și inexistentul ca inexistent, ca de pildă „Socrate nu e nedrept“, și inexistentul ca existent, ca de pildă „Socrate este nedrept“ — așa fiind, în chip necesar negația adevărată, în speță cea care spune că „Socrate nu e nedrept“, se opune arfimației care spune că „Socrare este nedrept“, iar afirmația adevărată se opune negației false, în speță cea care afirmă că „Socrate este drept“, celei ce spune că „Socrate nu e drept“. Așadar, dacă o propoziție adevărată se opune uneia false întot-
50v deauna și în toate cazurile, atunci este vorba de contradicție. Iar acestea sunt cele ce trebuie să concure pentru producerea contradicției. Poate fi deci spus, definind contradicția, cum că aceasta este conflictul a două propoziții ce-și distribuie adevărul și falsitatea asupra tuturor cazurilor și întotdeauna. De pildă „orice om este drept, nu orice om este drept“; una din acestea este neapărat adevărată ori falsă, precum și în cazul celor trecute, ca „orice om era drept, nu orice om era drept“. Tot astfel în cazul viitorului: „orice om va fi drept, orice om nu va fi drept“. La fel este și în ce privește alte cazuri, cel al necesității și al imposibilității, cum o vom afla, cu voia Domnului. Însă trebuie să contribuie la aceasta atât un același predicat, cât și un același subiect. Căci dacă există un același subiect dar nu un același predicat, atunci nu se produce contradicție, ca în „Socrate umblă, Socrate nu discută“; se poate ca aceste două propoziții să fie sau adevărate, sau false ambele. Dar în cazul contradicției nu era așa, ci una dintre propoziții era întru totul adevărată,

cealaltă întru totul falsă. Invers, dacă se întâmplă ca același
predicat să fie menținut iar subiectul să fie schimbat, se
va produce aceeași situație. De pildă, dacă spun: „Socra-
te e sănătos, Platon nu e sănătos“, e cu putință ca ambe-
le propoziții să fie adevărate ori false și nu neapărat ca
una să adeverească iar cealaltă să fie falsă, alcătuind ast-
fel o contradicție. Însă nu numai acestea trebuie să con-
cure, ci e necesar și ca un același atribut să nu fie luat
despre o parte ori alta sau prin raport la una ori alta. De
pildă despre o parte ori alta, ca atunci când spun „Etio-
pianul este alb“, „Etiopianul nu este alb“; căci se poate
întâmpla ca ambele propoziții să fie adevărate, dacă iau
predicatul despre una ori alta. Într-adevăr el este alb în
ce privește dinții, dar nu e alb în restul corpului. Dar nu
trebuie luat nici prin raport la un aspect ori altul, ca de
pildă „Socrate e tată, Socrate nu e tată“; „Piatra e mare,
piatra nu e mare“. Căci se întâmplă ca Socrate să fie tată
al unuia, dar fiu al altuia, și la fel, ca piatra să fie mai mare
decât ceva, dar mai mică decât altceva. Nu trebuie nici
să se vorbească într-un sens ori altul, adică o dată în sens
virtual, altă dată în sens actual; dacă se face așa, iarăși nu
va fi contradicție, ci ambele propoziții vor fi sau adevă- 51r
rate sau false, ca în „copilul este grămătic, copilul nu este
grămătic“. Într-adevăr, în act el nu este grămătic, dar vir-
tual îi revine să fie. Nici într-un timp ori altul: căci e cu
putință ca într-un ceas Socrate să fie sănătos, într-altul
bolnav, iar dacă spun „Socrate este sănătos, Socrate era
bolnav“, nu înseamnă că fac o contradicție. Nici în chip
omonim; căci dacă spun „Aias a dat lupta singur, Aias
nu a dat lupta singur“, mă pot afla în situația de-a spu-
ne doar adevărul și de-a nu mă împărtăși de la adevăr și
de la falsitate în propoziții, cum vrea contradicția. Într-a-
devăr Aias din Lokros n-a dat lupta singur, pe când cel
din Salamina a dat-o. Nu trebuie nici vorbit sinonimic,
spre a nu ajunge să spunem: „omul se plimbă, omul nu

se plimbă". Căci se întâmplă ca un om să se plimbe, un altul să nu se plimbe, și deci ambele propoziții să fie găsite adevărate. Dar adesea nu numai unul din termeni este un omonim sau un sinonim, ci chiar amândoi. — Totuși nu acestea sunt singurele prescripții ce trebuie respectate spre a se alcătui o contradicție, ci și altele, pe care le-a stabilit în așa-numitele *Respingeri sofistice*. Într-adevăr acolo sunt enumerate șase moduri de paralogisme în ce privește rostirea, șapte în ce privește gândirea. Așadar, toate acestea trebuie respectate, spre a se putea produce contradicția. Cu acestea încheie învățătura de aici și prima secțiune, cu voia Domnului.

p. 17^{a} 33. *Să numim opoziția aceasta contradicție, afirmația și negația.* Să cercetăm pentru ce consideră propozițiile opuse, ca „Socrate se plimbă", „Socrate nu se plimbă", o contradicție și nu o contrapropoziție. Vom spune că, de vreme ce este necesar să tăgăduiască în propoziții partea principală — oricare ar fi principală, fie că este enunțatul, fie că e cel de-al treilea enunțat, fie că e determinația suplimentară — iar partea e denumită „dictum", de vreme ce deci tăgăduim spusa și nu întreaga propoziție, din acest motiv se vorbește aci de contradicție
51^{v} și nu de contrapropoziție. Așa se încheie capitolul, cu voia Domnului.

ÎNCEPUTUL SECȚIUNII A II-A
CU VOIA DOMNULUI

Capitolul 1

p. 17^{a} 38. *De vreme ce unele dintre lucruri sunt universale, altele singulare (numesc universal ceea ce prin firea sa este enunțat cu privire la mai multe, iar singular ceea ce nu)* ș.a.m.d.

Aici se începe analiza și se discută, așadar, despre propozițiile alcătuite doar din predicat și subiect, ca „omul se plimbă, Socrate se plimbă". Dar să cercetăm, mai înainte de analiza propriu-zisă, următoarele trei puncte: întâi ce este determinația suplimentară (căci acest lucru e comun și celorlalte specii de propoziții) și câte determinații suplimentare sunt; în al doilea rând care e numărul propozițiilor alcătuite numai din predicat și subiect, iar în al treilea rând cum facem negații din afirmații. Să începem cu primul punct. Determinația suplimentară este adaosul care semnifică în ce măsură revine predicatul subiectului. De pildă, spunând „orice om se plimbă": se înțelege că tuturor celor ce stau sub [ideea de] om, lui Socrate, lui Platon, lui Alcibiade și celorlalți, le revine să se plimbe. Iarăși, spunându-se că „un om se plimbă", se înțelege că unora dintre oameni le revine să se plimbe, altora nu. Tot astfel și cu „nici un om nu se plimbă" și „nu orice om se plimbă". Există patru determinații suplimentare, două universale, două particulare. Dintre ele, unele sunt afirmative, altele negative. Universal afirmativă ca „orice om respiră", universal negativă ca „nici un om nu zboară". La rândul lor, particularele sunt: afirmativă ca „un om se plimbă", negativă ca „nu orice om se plimbă". Într-adevăr, e necesar să fie patru determinații suplimentare, și nu mai multe nici mai puține. Căci fie indicăm universalul, și pe acesta în chip negativ sau afirmativ, obținându-se cele două determinații suplimentare universale, adică „orice" și „nici unul"; fie indicăm particularul nedeterminat, și pe acesta iarăși afirmativ sau negativ, obținându-se cele două determinații suplimen- 52r
tare particulare, pe „un" și „nu orice", primul afirmativ, celălalt negativ. Am învățat, așadar, ce este determinația suplimentară și câte sunt ele. Cu acestea se încheie primul punct.

Al doilea punct este cel la care trebuie să cercetăm care e numărul propozițiilor alcătuite din subiect și predicat. Există 144 de propoziții întemeiate astfel. Întemeierea are loc prin subiect, prin relația predicatului cu subiectul și prin determinația suplimentară. Întrucât punctul privitor la determinațiile suplimentare l-am tratat în prealabil, luăm acum întemeierea prin subiect. Subiectul este sau particular și singular, ca Socrate, sau universal; particular numesc exemplarul individual și raportat la unu, universal ceea ce e considerat în mai mulți și enunțat despre mai mulți, ca „om[ul oarecare]". Însă universalul, fie are o determinație suplimentară, fie nu. Nu are, de pildă, ca la „omul [oarecare] se plimbă"; însă dacă are, atunci are sau una particular afirmativă, sau una universal afirmativă. Într-adevăr, fie presupuse acum determinările suplimentare afirmative; căci deocamdată cercetăm doar afirmațiile. Se ivesc patru propoziții: „Socrate se plimbă, omul [oarecare] se plimbă, un om se plimbă, orice om se plimbă", care sunt afirmative toate patru. Acestea patru multiplicate în sensul tripartiției timpului dau 12 propoziții, ca: „Socrate se plimbă", „Socrate se plimba", „Socrate se va plimba". Iată deci trei. „Omul se plimbă", „omul se plimba", „omul se va plimba", încă trei, așadar șase. „Un om se plimbă", „un om se plimba", „un om se va plimba", iată nouă. „Orice om se plimbă", „orice om se plimba", „orice om se va plimba", iată 12 propoziții pe baza tripartiției timpului. Acum din nou, multiplicând cele 12 pe baza tripartiției raportului din-
52v tre predicat și subiect, rezultă 36. Modalități[3] numesc următoarele trei: contingentul, necesarul, imposibilul. Pe aceste trei modalități cei vechi le numeau „materii", cel

[3] În original: raporturi. (*Nota ediției românești.*)

puțin cei care se preocupau de aplicarea lor, întrucât, așa cum materia se suprimă o dată cu forma, la fel și un asemenea raport se suprimă o dată cu forma propozițiilor. Într-adevăr, spunându-se „Socrate respiră“ mi s-a dat de înțeles un raport necesar, cu „Socrate se plimbă“ unul contingent, cu „Socrate zboară“ unul imposibil. Așadar, multiplicându-se cele 12 propoziții pe baza acestor trei raporturi se produc 36 de afirmații. Iar întrucât oricărei afirmații, așa cum s-a spus, i se opune o negație, în chip necesar se vor ivi tot atâtea negații câte afirmații sunt. Astfel încât toate propozițiile sunt 72, în cazul că subiectul este determinat. Dacă însă e nedeterminat, se întâmplă la fel. Aristotel însuși a spus că nume nedeterminat este non-Socrate, non-om. Se produc așadar, potrivit cu subiectul, patru afirmații: „non-Socrate se plimbă, non-omul se plimbă, un non-om se plimbă, orice non-om se plimbă“. Multiplicându-se acestea pe baza tripartiției timpului și de asemenea pe baza întreirii materiei, se produc în același fel 36 de afirmații. Dar e evident, și tot atâtea negații. Așa încât laolaltă sunt 144 de propoziții alcătuite numai din predicat și subiect. — Cu acestea se încheie și al doilea punct.

Al treilea punct, dintre cele propuse nouă spre cercetare, era de a se spune cum alcătuim negațiile din afirmațiile acestea, anume cui alăturăm negația, predicatului sau subiectului. În cazul propozițiilor fără determinația suplimentară și a celor singulare, spunem că trebuie să
se alăture negația „nu“ predicatului. În primul rând, dacă 53r
alăturăm subiectului negația „nu“, iar nu predicatului, atunci vor rezulta afirmații nedeterminate, cum s-a spus. Căci „nu Socrate se plimbă“ suprimă un lucru, dar introduce nesfârșit de multe. În al doilea rând, vom spune pricina pentru care trebuie să se alăture predicatului negația

„nu": în aceste propoziții predicatul este cel care se raportează la scopul celui ce rostește negația. Căci întrucât acela spune că Socrate se plimbă, se urmărește nu înlăturarea lui Socrate, ci a lui „se plimbă". Și întrucât rolul principal îl deține, în asemenea propoziții, predicatul, așa cum o arată și numele acestor propoziții (căci se numesc propoziții predicativ afirmative, ca luându-și denumirea de la principala parte), trebuie ca negația „nu" să se alăture părții principale și să înlăture tocmai aceea ce se afirma. La fel, pentru suprimarea viețuitoarelor, împlântăm cuțitul în partea lor principală, pentru ca viețuitorul să fie suprimat mai repede, de pildă înfigem cuțitul în inimă, sau în ficat, sau în creier, iar nu în braț, în picior, sau în altele de acest fel. Dar în cazul propozițiilor cu determinare suplimentară spunem — ceea ce alții au afirmat fără determinație suplimentară — că propoziția ce o alătura în general predicatului nu este potrivit... căci noi declarăm din nou, pentru două pricini, că negația „nu" trebuie alăturată determinației suplimentare. Întâi, datorită a ceea ce am și spus, că așa cum în propozițiile fără determinație suplimentară și în cele singulare rolul principal îl are predicatul, tot astfel și în cele cu determinație suplimentară rolul principal îl are determinația. În al doilea rând pentru că, dacă nu alăturăm determinației principale negația „nu", atunci nu se nasc defel contradicții. De pildă, dacă spun: „orice om se plimbă, orice
53v om nu se plimbă", cele două propoziții sunt laolaltă false și nu dau contradicție, ci își sunt necontradictorii. Căci „orice om nu se plimbă" are aceeași putere ca și propoziția ce spune că „nici un om nu se plimbă", deși „orice" și „nici unul" se înfruntă în chip de contrarii. Dacă însă spunem „nu orice om se plimbă", aceasta înfruntă contradictoriu, cum vom învăța, propoziția „orice om se

plimbă". Căci una e adevărată, cealaltă întru totul falsă. — Cu acestea se încheie și al treilea capitol ce ne învață cum să facem negative din afirmative.

Trebuie înțeles, pentru lămurirea determinației suplimentare universale, pentru ce anume, așa cum s-au ivit „orice" și „nu orice", n-am avut și „unul anumit" și „nu unul anumit". Căci ar fi trebuit să fie așa: după cum acolo lui „orice", ca universal, i s-a alăturat numai particula negativă „nu", la fel ar fi trebuit aci ca determinației suplimentare particulare „vreun" să i se adauge negația „nu" și să rezulte „nu vreun". La aceasta răspundem că în chip necesar negativul trebuia să rezulte astfel: sau „nu vreunul", sau „nici unul", sau „nimeni". Însă „nici unul" cu „nu unu" pot echivala, și la fel „nici unul" cu „nimeni". Cât despre „nu vreunul", în general nu se întrebuințează, el există doar în folosința [posibilă] a limbii grecești; iar „nici vreunul" e un cuvânt poetic. Însă „nu unu", cu formularea lui neplăcută la auz, nici nu reprezintă negația lui „un om se plimbă", ci a numeralului „unu". A rămas așadar, în chip necesar, „nici unul", care prin combinare și alipire a devenit „niciunul", alcătuit [în grecește] din numeralul „unu", dintr-o conjuncție și din negația „nu".

De vreme ce expresia de „nu orice" creează obișnuit nelămurire printre învățăcei în anumite cazuri, dacă nu cumva introduce chiar pe „vreunul", cum se întâmplă în 54r
cazul imposibilului (căci spunându-se „nu orice om zboară", pare a se crea ideea că „vreunul zboară, altul nu zboară"; și la fel, în cazul necesarului, „nu orice om respiră" pare să însemne că „unii respiră, alții nu"), de vreme ce deci se creează o astfel de idee în ambele cazuri, trebuie să răspundem și cu privire la acest punct. „Nu orice" spus ca atare în cele două cazuri, al necesarului și al imposibilului, este implicat de universala negativă, cum de pildă,

în cazul imposibilului, „nici un om nu zboară“ și „nu orice om zboară“[4] au aceeași valoare: căci sunt adevărate în același timp. În cazul necesarului, „nici un om nu respiră“ și „nu orice om respiră“[5] sunt false în același timp. În schimb în cazul contingenței, nu există ceva implicat de universal negativă. Căci universal negativa, în cazul contingenței, e totdeauna falsă, ca de pildă propoziția „nici un om nu se plimbă“; pe când propoziția „nu orice om se plimbă“[6] e adevărată. Faptul că spunem pe bună dreptate aceasta e evident din afirmative. Căci așa cum particular afirmativa se raportează la universal afirmativa, la fel trebuie să se raporteze și particular negativa la universal negativă. Particular afirmativa nu e implicată de universal afirmativă în cazul contingenței; căci universala fiind falsă, particulara e adevărată. Dar în celelalte două cazuri e implicată. „Orice om respiră“ și cu „câte un om respiră“ sunt amândouă adevărate. Iar în cazul imposibilului, atât propoziția „orice om zboară“ e falsă, cât și propoziția particulară „câte un om zboară“. Căci ele sunt opuse universal negativei. Astfel că particular negativa e implicată de universal negativă, în cele două cazuri din urmă, însă în cazul contingenței nu. Cu acestea se încheie atât capitolul al treilea, cât și teoria de față, cu voia Domnului.

p. 17^a 38. *De vreme ce unele dintre lucruri sunt universale, altele singulare.* Aceasta înseamnă: particulare. Căci individualul înseamnă mai multe: semnifică singularul însuși, ca Socrate (căci Socrate este denumit și ceva

[4] Ar fi trebuit poate: câte un om nu zboară.

[5] V. sup., nota 4.

[6] V. sup., nota 4.

individual și ceva singular); dar individualul indică și ceea ce e greu de divizat, ba chiar ce nu e defel de divizat, ca punctul sau specia cea mai restrânsă. Aci însă a spus sin- 54v
gular în loc de particular și individual; adică denumește ceea ce se poate divide, dar după diviziune nu păstrează prima formă. Prin urmare virtual el spune aceasta: „întrucât dintre lucruri unele sunt universale, altele particulare".

. . . .

p. 17b 3. *Dacă se spune în chip universal* [despre universal] *că-i revine ceva și că nu-i revine înseamnă că enunțările vor fi contrare*. El a denumit enunțări contrare afirmațiile universale și negațiile universale, atunci când și subiectul este universal și determinația suplimentară e universală, fie că e afirmativă, fie că e negativă. De pildă „orice om se plimbă", „nici un om nu se plimbă". Iar el a denumit contrare aceste enunțări pentru că se aseamănă contrariilor cu intermediari. Căci așa cum contrariile cu intermediari, de pildă albul și negrul, caldul și recele, nu pot fi prezentate simultan în același timp și același subiect... la fel și aceste propoziții nu pot fi adevărate în același timp, dar false împreună pot fi. Într-adevăr, în cazul contingenței amândouă sunt false, ca de pildă „orice om se plimbă, nici un om nu se plimbă". Însă în celelalte două cazuri, una e întru totul adevărată, cealaltă falsă. Căci negativa universală, în cazul necesarului... propoziția „nici un om nu zboară", e adevărată, iar universala afirmativă „orice om zboară" e falsă.

p. 17b 6. *Când însă [enunțările se fac] despre cele universale, dar nu în chip universal, ele înseși nu sunt contrare; dar lucrurile pe care le indică ele pot fi uneori contrare.* Universale spuse neuniversal denumește el propozițiile

care au subiectul universal însă determinația suplimentară nu. Pe acestea nu le socotește universale, pentru că uneori sunt adevărate împreună. El a spus însă că lucrurile indicate prin asemenea propoziții sunt uneori contrare, făcând aluzie la contrariile fără intermediari. Într-adevăr, atunci când se iau astfel de propoziții cu privire la contrariile fără intermediari, cele semnificate de ele introduc
55r lucruri contrare, ca de pildă „numărul e cu soț, numărul nu e cu soț". Căci ele nu sunt contrare, întrucât sunt adevărate împreună, însă cele indicate de ele sunt contrare. Într-adevăr, ce nu e cu soț semnifică imparul, iar imparul și cu soțul se dovedesc a fi contrare. La fel cu „Socrate e sănătos, Socrate nu e sănătos", de vreme ce „nu e sănătos" indică a fi bolnav, iar boala și sănătatea se arată a fi contrare. Așa încât cele indicate de ele sunt contrare, cum sunt contrare boala și sănătatea sau soțul și imparul.

p. 17^{b} 11. *Într-adevăr „orice" nu semnifică universalul, ci doar că îl ia în chip universal.* El a rostit în chip eliptic cele ce țin de formularea aceasta. Complet este așa: determinația suplimentară „orice" sau „nici un" nu semnifică o natură universală, ca la „om", ci semnifică doar o anumită relație a predicatului față de subiect. De pildă „orice om se plimbă". Aci „orice" semnifică faptul că, universal fiind subiectul, în speță omul, faptul de a se plimba se atribuie tuturor indivizilor existând sub „om". Așadar sensul complet este că „orice" nu semnifică o natură universală ca expresia de om, ci că, universal fiind subiectul, predicatul revine tuturor categoriilor de lucruri de sub subiect. Astfel se încheie, cu voia Domnului, capitolul de față.

Capitolul 2

p. 17^b 12. *A enunța universalul în chip universal nu duce la ceva adevărat în cazul predicatului; căci nu va fi adevărată o afirmație în care universalul* ș.a.m.d.

După ce a redat care e deosebirea dintre propoziții pe baza subiectului, ce e sau determinat, sau nedeterminat; pe baza relației predicatului față de subiect; în plus și pe baza determinațiilor suplimentare (căci una e propoziția „omul [oarecare] se plimbă“, altul e tipul de propoziție „orice om se plimbă“) el cercetează acum dacă — așa cum determinația suplimentară a fost alăturată subiectului în „orice om se plimbă“, făcându-se un alt tip de propoziție dincolo de „omul se plimbă“ — e posibil să 55v
se alăture determinația suplimentară predicatului și să se facă alt tip de propoziție, ca de pildă „orice om e orice viețuitor“. El declară că acest lucru e cu neputință, deoarece o asemenea propoziție, vreau să spun cea care posedă determinația suplimentară la predicat, e falsă. Însă mai întâi să spunem câte asemenea propoziții universal determinate se nasc, care să posede, în afară de determinație, determinația suplimentară. Se nasc astfel 16 propoziții. Căci sunt patru determinații suplimentare: acestea multiplicate dau 16 propoziții, fiindcă de 4 ori 4 dau 16. Într-adevăr, e necesar ca subiectul să posede una din aceste determinații suplimentare, iar predicatul să varieze în patru feluri, cum se arată mai jos:

Orice om e orice viețuitor	Un om e orice viețuitor
Orice om nu e orice viețuitor	Un om nu e orice viețuitor
Orice om e un viețuitor	Un om e un viețuitor
Orice om e nici un viețuitor	Un om e nici un viețuitor

Nu orice om e orice viețuitor	Nici un om e orice viețuitor
Nu orice om nu e orice viețuitor	Nici un om nu e orice viețuitor
Nu orice om e un viețuitor	Nici un om e un viețuitor
Nu orice om e nici un viețuitor	Nici un om e nici un viețuitor.

Aristotel afirmă așadar că nu trebuie alăturată determinația suplimentară universală de predicat, pentru că se nasc afirmații false. La aceasta adăugăm că spusa lui este adevărată, dar nu numai în cazul menționat, de vreme ce se ivesc și alte propoziții false, de pildă toate afirmațiile în cazul imposibilului și toate afirmațiile și negațiile universale în cazul contingenței. Așadar, cât privește adevărul și falsitatea, el ar fi trebuit să înlăture și celelalte propoziții, nu numai pe acestea. Iar dacă le vom accepta pe acelea, de ce nu și pe acestea? Declară deci că, chiar dacă se găsesc în cazul acestor propoziții unele adevărate, cum e cea că „orice om este un viețuitor“ și „orice om nu este orice viețuitor“, există totuși două motive pentru care nu vom accepta asemenea propoziții. Întâi, din
56r cauza excesului; căci propoziția „orice om e viețuitor“ și „orice om e un anumit viețuitor“ înseamnă același lucru. În afara faptului caracterului excesiv, și pentru considerentul că propoziția e de nefolosit în ce privește silogistica. De pildă, fie o împletire silogistică de acest soi: „orice om e un viețuitor, un viețuitor este substanță“. O asemenea împletire este nesilogistică. Într-adevăr, a doua premisă este particulară; iar dacă premisa majoră se dovedește și ea a fi particulară, o asemenea împletire se va dovedi nesilogistică, în prima figură, cum o vom afla, cu voia Domnului, din *Analitice*. De vreme ce deci o astfel de premisă este de nefolosit în cadrul metodei silogistice, în chip firesc n-o vom accepta. — Aceasta, cu privire la propozițiile de două ori determinate suplimentar.

În cele ce urmează, Aristotel redă diferența opozițiilor considerate în sânul propozițiilor. Ele sunt în număr de patru. Una este opoziția propozițiilor singulare: „Socrate se plimbă, Socrate nu se plimbă"; a doua, cea a contrariilor, „orice om se plimbă, nici un om nu se plimbă"; a treia, cea a subcontrariilor, fie că posedă ori nu o determinație suplimentară particulară, ca „omul [oarecare] se plimbă [omul oarecare nu se plimbă]" sau „un om se plimbă, nu orice om se plimbă"[7]; iar a patra, cea a propozițiilor ce se înfruntă contradictoriu. El vorbește despre o opoziție cu înfruntare contradictorie atunci când una este universală, cealaltă particulară, și una e afirmativă, cealaltă negativă, numind opoziția contradicție. De pildă „orice om se plimbă, nu orice om se plimbă", „un om se plimbă, nici un om nu se plimbă"; în plus, și opoziția propozițiilor singulare „Socrate se plimbă, Socrate nu se plimbă". Despre acestea el spune că se înfruntă contradictoriu, întrucât atât în ce privește timpul întreg, cât și în ce privește materia întreagă își distribuie între ele adevărul și falsul. Cât despre nedumerirea ce se ridică în cazul timpului viitor, cu privire la opozițiile singularelor, el însuși o pune în lumină și rezolvă. Despre propozițiile universale afirmative și negative, declară că se înfruntă în chip contrar. Pentru ce anume însă a denumit contrară o asemenea situație, s-a spus în prealabil. Cât despre contrarietatea dintre propozițiile particulare și cele fără determinație suplimentară, el o califică, în 56v
continuare, drept subcontrarie, pentru că stă sub cele contrarii. De pildă, „unul" stă sub „orice", și „nu orice" sub „nici unul". Iar aceasta este distincția în opozițiile din

[7] Ar fi trebuit, poate, „un om nu se plimbă". (*Nota ediției românești.*)

sânul propozițiilor… și cea a propozițiilor particulare. Pentru ce anume, o vom afla cuvânt cu cuvânt.

p. 17^b 14. *Căci nu va fi adevărată nici o afirmație în care universalul se enunță în chip universal despre predicat, ca de pildă „orice om e orice viețuitor“*. El a spus *nici o afirmație* în loc de nici o propoziție, făcând denumirea pe baza a ce este mai principal; căci dacă nu există afirmație, cu atât mai mult nici negație. Într-adevăr, negația numai prin particula „nu“ nu reușește să depășească afirmația, așa cum am spus-o în repetate rânduri.

p. 17^b 33. *Iar dacă e urât înseamnă și că nu e frumos; și dacă devine înseamnă și că nu este*. Aici vrea să arate că propozițiile particulare sunt de egală valoare, în cazul când sunt lipsite de determinație suplimentară. Iar acest lucru îl întreprinde în două feluri, pornind de la contrarii și de la cele ce se prefac. Pe baza contrarietății lucrul stă așa: dacă e adevărat să se spună că omul e frumos, e adevărat și acest lucru, că omul e urât. Însă e evident că urât înseamnă: nu frumos. Este deci adevărat să se spună că omul e frumos, ca pentru Ahile sau Neleu, și e adevărat să se spună că omul e urât, ca pentru Tersit, ceea ce înseamnă întru totul: nu frumos. Prin urmare propozițiile sunt laolaltă adevărate. Dacă însă sunt laolaltă adevărate, e evident că nu e defel contradicție, ci pentru propozițiile particular negative și afirmative are loc echivalență. Acesta este primul argument. Al doilea argument este pe baza prefacerii și e prezentat astfel: dacă e adevărat să se spună „omul este“ din cauza celor dinainte existente, iarăși este adevărat să se spună că omul nu este, prin aceea că devine și urmează să fie[8]. Căci ceea

[8] Textul e nesigur. (*Nota ediției românești.*)

ce urmează să vină nu este încă. Prin urmare propozițiile sunt laolaltă adevărate, cum s-a spus. Dacă însă contradicția nu adeverește laolaltă niciodată înseamnă că negativa fără determinație suplimentară nu are aceeași valoare cu negativa universală. Aci se întreprinde cercetarea cu privire la negativa fără determinație suplimentară, anume dacă se echivalează cu negativa universală sau cu cea particulară. Căci despre afirmație nu există un singur fel de a vorbi: oricui îi e evident că afirmativa particulară și cea fără determinație suplimentară au aceeași valoare, ca la „omul [oarecare] se plimbă, un om se plimbă", fără articol în chip evident. În schimb, se întreprinde cercetarea despre negativa fără determinație suplimentară, anume dacă e implicată de negativa universală sau de cea particulară. Iar unii susțin că e implicată de negativa universală, invocând drept martor pe Aristotel însuși. Într-adevăr el o spune în altă parte și pare a se folosi de ea în locul negativei universale, așa cum a spus în *Despre suflet*: „nu există simțire dincolo de cele cinci senzații", adică „nu este *nici o* simțire dincolo de cele cinci senzații; și la fel în *Fizică*: „nu este nici o mișcare dincolo de cele mișcate". — Noi susținem că ea e întru totul implicată de particular negativă. E drept, este adevărat și acest lucru, că e implicată de universal negativă, după cum în cazul imposibilului și necesarului neapărat că, implicată fiind prin particular negativă, va fi implicată și prin cea universală. Însă în cazul contingenței, de vreme ce particular negativa, cum s-a spus, nu e implicată de universal negativă (căci cea particulară e adevărată, pe când cea universală e falsă), în chip firesc negativa lipsită de determinație suplimentară nu e implicată de universal negativă. Într-adevăr propoziția „nici un om nu se plimbă" e falsă în chip recunoscut, pe când propoziția „nu orice om se plimbă" e în chip recunoscut adevărată. Așa

încât întotdeauna negativa fără determinație suplimentară e implicată de particular negativă. Cât despre particular negativă și afirmativa particulară, ele nu se înfruntă în chip contradictoriu. S-a spus într-adevăr că se înfruntă contradictoriu acele propoziții care în ce privește timpul întreg și materia întreagă își distribuie adevărul și falsitatea. Este, în concluzie, evident că și propozițiile fără determinație suplimentară sunt laolaltă adevărate în cazul contingenței, nefiind socotite că se înfruntă în chip contradictoriu. Cât despre argumentele lui Aristotel, e limpede că au fost luate în cazul contingenței. El avea drept țintă să arate doar atât, cum că propozițiile nu se înfruntă contradictoriu. — Cu acestea se încheie capitolul.

Capitolul 3

p. 17^b 38. *Este pe de altă parte evident și că o singură negație aparține unei singure afirmații, căci negația trebuie să nege același lucru pe care îl enunță afirmația.*

Înfruntând toate tipurile de propoziții și arătând care anume sunt socotite că se combat contradictoriu, care în chip contrar, care subcontrar și care sunt socotite singulare, acum el recoltează un rezultat pe baza celor spuse. Rezultatul acesta este că a devenit evident, din cele spuse, cum că o singură afirmație se înfruntă contradictoriu cu o singură negație. Dar cum obține el aceasta din cele spuse? Se părea că unei singure afirmative, cea universală, i se împotrivesc două propoziții, atât universal negativa cât și particular negativa, și doar ele. Într-adevăr, am arătat negativa lipsită de determinație suplimentară drept echivalentă cu particular negativa. Numai că, dintre acestea, universal negativa nu se împotrivea oricăreia; căci ea era laolaltă falsă, în cazul contingenței, cu

universal afirmativa. Rămâne atunci o propoziție, cea de speța „nu orice om", care să fie înfruntată în chip contradictoriu. Și într-adevăr, în orice timp și în cazul oricărei materii ele își împart adevărul și falsitatea. Din nou, în ce privește particular afirmativa de speța „[câte] un om se plimbă", două propoziții par să i se împotrivească, anume universal negativa și particular negativa. Dar particular negativa a fost laolaltă adevărată cu ea, în cazul contingenței, așa cum s-a arătat. Căci propozițiile „[câte] 58r
un om se plimbă" și „nu orice om se plimbă" sunt adevărate... În cazul contingenței și al necesității, particular afirmativa e adevărată, ca de pildă „un om se plimbă, un om respiră"; în schimb universal negativa e falsă în ambele cazuri, atât cea care spune că „nici un om nu respiră" cât și „nici un om nu se plimbă". În cazul materiei imposibile [al conținutului imposibil], invers, universala negativă adeverește, spunând „nici un om nu zboară"... pe când afirmativa singulară este combătută aci de o singură negativă; căci nu are o altă negație cea care arată împotrivirea în general. De pildă propoziția „Socrate se plimbă" e combătută de o singură propoziție, anume de „Socrate nu se plimbă" ... s-a arătat în general a nu fi o negație. În chip evident deci o singură propoziție a fost combătută în chip contradictoriu de una singură. — Cu acestea se încheie primul punct.

În al doilea rând stă punctul în care ni se înfățișează un principiu oarecum de felul celui care s-a înfățișat în secțiunea întâi. Acesta este că uneori pentru ceva adevărat există o singură afirmație și o singură negație, alteori nu una singură. Principiul înfățișat acum diferă de cel din secțiunea întâi, în acest sens că în prima secțiune ni s-a înfățișat diferența dintre vorbirile simple și cele compuse, pe când aci se determină acest lucru în el însuși, anume când există o singură enunțare, spre a se căpăta propoziția

ce se împotrivește contradictoriu. El spune așadar că, atunci când unul dintre termeni este omonim, nu există o singură propoziție, dând drept cauză faptul că nu e cu putință ca o alta să i se împotrivească în chip contradictoriu. Căci, de pildă, sunt laolaltă adevărate propozițiile „Aias se plimbă“ și „Aias nu se plimbă“, dacă sunt luate despre alte subiecte. Dacă însă unul din termeni nu e omonim, fie subiectul fie predicatul, atunci există pe deplin o singură afirmație și prin aceasta va exista și o altă propoziție care s-o combată contradictoriu, de pildă „Socrate se plimbă, Socrate nu se plimbă“, în cazul că Socrate înseamnă un singur lucru.

p. 18ª 18. *Dacă însă e pus un singur nume pentru două lucruri, atunci la cele la care nu este vorba de un singur*
58v *lucru nu este o singură afirmație*. El însuși a luat exemplul de „om“ și „cal“. Să aibă așadar — spunea el — omul și calul denumirea comună de „haină“; ca atare propoziția „haina este albă“ înseamnă și „calul este alb“, și „omul este alb“, ambele propoziții întâmplându-se să fie adevărate. Așa încât prima propoziție, „haina este albă“, semnifică fie două lucruri, fie nici unul; căci nu e cu putință ca omul să fie și cal, calul și om, astfel încât să putem socoti una singură propoziția „haina este albă“. — Cu acestea se încheie al doilea punct.

În cele ce urmează, el ridică o nedumerire și despre contradictoria singularei, anume cum se spune că se distribuie adevărul și falsitatea în cazul timpului viitor — dezlegând nedumerirea. Însă acestea ne ajung pentru considerațiile de față. Cum anume face el aceasta, o vom afla, cu voia Domnului, în cadrul altor considerații. Ce înseamnă „expresie“ fiind lămurit, ca și toate din sânul ei fiind bine cercetate, vom putea încheia aci capitolul de față.

Capitolul 4

p. 18[a] 28. *În cazul lucrurilor ce sunt și au fost, e necesar ca afirmația sau negația să fie adevărată ori falsă* ș.a.m.d.

Deosebind cât se poate de lămurit și de exact cele patru opoziții, iar dintre acestea *pe una* numind-o subcontrarie, cu propoziții care nu-și distribuie întotdeauna adevărul și falsitatea, ci sunt adevărate laolaltă, în speță propozițiile particulare și cele fără determinare suplimentară, *pe alta* numind-o contrarie, vreau să spun cu propoziții universale, cea afirmativă și cea negativă, care de asemenea în cazul conținutului contingent sunt laolaltă adevărate, pe când celelalte opoziții, atât a singularelor cât și a particularei față de universală, fie a particularei afirmative fie a celei negative, sunt socotite de tip contradictoriu — spunând deci toate acestea în perspectiva celor de mai înainte, el cercetează acum pe drept faptul că, în cazul celorlalte trei opoziții, comportarea va fi aceeași pentru toate timpurile în ce privește distribuirea 59r
după adevăr și falsitate, fie că exprimă laolaltă adevărul, fie că exprimă laolaltă falsul. Dar în cazul singularelor, dacă pentru prezent și pentru trecut iarăși ele se distribuie întru totul în același mod determinat în ce privește adevărul ori falsitatea, în cazul viitorului încape o nedumerire, dacă s-ar putea cumva să se distribuie adevărul și falsitatea în același mod, în chip determinat. Dacă este așa, va rezulta ceva absurd: faptul că se suprimă contingentul și toate se petrec în chip necesar. Iar această problemă, pe care Aristotel a pus-o acum în joc, este și de ordin teologic; căci acest lucru, tocmai, e acum supus cercetării, dacă toate se ivesc cu necesitate sau unele cu necesitate, altele nu. Dar este și ceva de ordinul științelor

naturii; căci cercetăm lucrurile și natura celor ce se ivesc și pier, anume dacă posedă o astfel de natură încât să se ivească în chip necesar sau astfel încât uneori să se ivească, alteori nu. Și este și ceva de ordin logic. Tema în cercetare este tocmai aceasta, de vreme ce este vorba de propoziții, iar cercetarea propozițiilor ține de logică. Dar tema în cercetare nu e străină nici de etică. Căci dacă într-adevăr toate se ivesc cu necesitate, atunci nu trebuie să ne preocupăm de virtuți, nici să ne abatem de la viciu. În ce privește felul cum prezintă Aristotel nedumerirea și cum o dezleagă, o vom învăța din însăși spusa lui Aristotel, producând din afară două argumente pentru înlăturarea opoziției, dintre care un argument este de ordin logic, în speță obișnuit, celălalt de ordin real. Argumentul logic poate fi înfățișat printr-o activitate de a noastră, în felul următor. Dacă urmează să seceri, se poate argumenta, nu înseamnă că poate vei secera, poate nu vei secera, ci întru totul că vei secera. La fel în cazul negației, dacă nu vei secera, nu înseamnă că poate nu vei secera, poate vei secera, ci întru totul că nu vei secera. Însă „întru totul" introduce necesitatea, iar necesitatea fiind introdusă va dispărea contingentul. Numai că, la aceasta este lesne de replicat că argumentul a luat drept admis tocmai ce e supus cercetării. Într-adevăr teza de aci nu stabilește încă „dacă vei secera"; căci tocmai aceasta este tema în cercetare. Întreaga teză se stabilește pe deplin prin vorbirea categorică. Cine nu știe că dacă voi secera, atunci întru totul voi secera? Dar de unde e evident că voi secera? căci acest lucru nu s-a stabilit prin vorbirea categorică. — Acesta este primul argument. Celălalt argument se înfățișează astfel. Divinul, spune argumentul, posedă cunoașterea celor viitoare, sau nu o posedă. A afirma că nu o posedă este lipsit de pietate și cu neputință. Dacă

însă spunem invers, că o posedă, dar că ea e nedeterminată, atunci și acest lucru nu e departe de o anumită impietate; căci prin ce mai diferă de cunoașterea noastră ? Dar dacă cele care în act sunt una, în chip limpede au și aceeași natură... Și acela știe pe deplin că lucrul se ivește și peste mii de ani, el ivindu-se atunci pe deplin; căci adevărul vorbirii, cum spune Aristotel, implică existența lucrurilor. Dacă vorbirea e adevărată, și intelectul, cel creator... va fi întru totul și ceea ce urmează să fie. Dezlegând această nedumerire, Iamblichos spune că subiectul care cunoaște și cunoscutul se acoperă uneori, așa cum face sufletul ce se cunoaște pe sine (căci aci același este cercetătorul cu cercetatul, cunoscătorul cu cunoscutul), sau alteori cunoscătorul e superior lucrului cunoscut și cunoaște în chip superior față de natura aceluia, ca de pildă când cunoaștem pieritorul, pe Socrate, ca viețuitor rațional muritor. Căci aci am cunoscut lucrul dintr-o perspectivă superioară față de natura lui Socrate: într-adevăr „viețuitor rațional muritor" este ceva veșnic și nepieritor. Dar deopotrivă cunoscătorul poate cunoaște dintr-o perspectivă inferioară față de natura cunoscutului, ca de pildă când încercăm a cunoaște divinul; căci în general închipuim unele figuri și unele reprezentări corporale, dar e evident că aci cunoașterea este inferioară lucrului cunoscut. Așadar, cum s-a spus, este posibil să se cunoască obiectul de cunoscut în chip superior față de natura lui, cum arătam în cazul lui Socrate. Iar divinul cunoaș- 60r
te cele născute dintr-o poziție superioară față de natura lor. Acestea se ivesc în chip nedeterminat, datorită firii lor, pe când divinul le cunoaște în chip determinat. Numai că iarăși se produce aci o nedumerire; căci dacă el știe că omul vrea să facă ceva anumit, în cazul celor bune în chip firesc nu e o piedică; dar de ce nu e la fel în cazul

celor rele? De pildă, știe că acest copil are să ajungă un ticălos, o pacoste, un ucigaș: oare poate să-l împiedice, ori nu? A spune că „nu poate" este o culme de impietate; așadar poate. Iar în cazul că poate, dar nu vrea să-l împiedice, acest lucru ține de invidie și de dorința de rău. — Vom răspunde la aceasta că demiurgul a dat liberul arbitru pentru faptele bune viitoare. Căci dacă lucrurile n-ar sta în relație reciprocă, nu s-ar putea converti. Așa cum, în cazul luptătorilor, după întreceri ei au parte de daruri, pe când cel care nu s-a luptat nu e defel socotit demn de răsplată, același lucru se întâmplă și cu toate cele de aci. Dar acestea sunt spuse din afară. Aristotel adoptă în prealabil un principiu izvorând de altundeva, spre a putea suprima contingența. Principiul este că existența lucrului e implicată de adevărul vorbirilor, inexistența de falsitatea lor. Va fi suprimat așadar contingentul. Căci dacă era adevărată afirmația de ieri despre copilul născut astăzi, că se va naște a doua zi un prunc voinic și alb, atunci urmează întru totul să fie așa. Și invers, dacă se naște, spusa era întru totul adevărată. La fel, dacă era falsă spusa că mâine se va naște, atunci nu se naște; iar dacă nu se naște înseamnă că spusa era falsă. Dacă deci este hotărât adevărat, în cazul evenimentelor singulare, cum că acest lucru are loc mâine, de pildă, că va avea loc o bătălie navală, ea va avea pe deplin loc și toate se întâmplă cu necesitate... căci nimic nu se opune ca unul să afirme altul să nege, pentru un răstimp oricât de mare de ani. Dacă însă e așa, ar fi ceva absurd să se încerce suprimarea contingentului. Într-adevăr, noi suntem și ființe înzestrate cu
60v voință; iar voința nu e în zadar, căci nici divinitatea nici natura nu fac ceva în zadar. Însă exercițiul voinței noastre nu poartă nici asupra necesarului, nici asupra imposibilului (căci nimeni nu poate vroi: „trebuie să zbor"

sau „trebuie să nu respir"), ci poartă asupra contingentului. Așadar contingență este. Iar dacă este înseamnă că una din propozițiile acestea opuse nu este, în chip precis și total, fie adevărată, fie falsă. Acestea sunt cele pe care ni le transmite Aristotel. El însă aduce și o altă soluție, mai desăvârșită, pe care o vom afla, cu voia Domnului, în cadrul altei considerații.

p. 18^a 28. *În cazul lucrurilor ce sunt și au fost, e necesar ca afirmația sau negația să fie adevărată ori falsă.* Aci trebuie să se adauge „în chip determinat", de vreme ce întru totul una din ele este adevărată, o alta falsă... Dar ce vom spune cu privire la divin? Căci pentru noi este ceva nedeterminat și nu știm dacă va avea loc sau nu mâine o bătălie navală; în schimb divinitatea o știe determinat întru totul. Noi știm ansamblul acesta „fie va avea loc, fie nu", pe când el știe un lucru, cum că va avea loc sau că nu va avea loc. În afară de aceasta mai spunem că nu în măsura în care o știe are loc lucrul acesta (căci cunoașterea divină nu este cauză de producere a lucrului), ci dimpotrivă; într-adevăr, de vreme ce lucrul se produce, el este cauza prevederii divine.

p. 18^a 34. *Căci în cazul că orice afirmație și negație sunt sau adevărate sau false și dacă e necesar ca orice lucru să existe sau să nu existe.* Aci adoptă teza ce afirmă că adevărul vorbirii implică existența lucrului, iar falsitatea vorbirii inexistența lucrurilor. Dar teza este falsă dacă o raportăm la imposibil, și tocmai această schemă de gândire reprezintă reducerea la imposibil.

p. 18^a 38. *Într-adevăr amândouă lucrurile nu vor exista simultan în asemenea cazuri.* Făcând aluzie la cele fără determinație suplimentară, el spune că au acest lucru în

propriu, faptul de a fi laolaltă adevărate sau false. El declară deci că în cazul propozițiilor singulare nu se petrece acest lucru.

p. 18b 9. *Pe deasupra, dacă un lucru este alb acum, era adevărat să se spună dinainte că va fi alb.* Aci el adoptă dovada cum că ivirea lucrului este implicată de adevărul vorbirilor.

p. 18b 16. *De altfel nici nu ar fi cazul să spui că nici una din două nu e adevărată, anume „va fi" sau „nu va fi"* ș.a.m.d. Nu numai acest lucru ar fi absurd — cum a spus — ca ambele propoziții să fie false, ci se va dovedi, pe deasupra, fie că urmează să aibă loc lucrul, fie că nu urmează. Căci dacă e falsă afirmația care susține că mâine va avea loc o bătălie navală... falsă fiind afirmația rezultă că e adevărată negația, care era presupusă și ea drept falsă. Și invers, dacă e falsă negația care susține că „mâine nu va avea loc o bătălie navală", urmează că e adevărată afirmația și va avea loc o bătălie, astfel că din nou se va petrece același lucru.

p. 18b 26. *Dar cele de mai sus și altele de acest fel sunt fără nici o noimă.* Care anume sunt cele absurde, de vreme ce — ar spune cineva — una din aceste propoziții este precis falsă întru totul? Va rezulta ceva absurd în sensul că este suprimată contingența și toate se ivesc sub o necesitate.

p. 18b 31. *Ar rezulta că nu ar mai trebui nici să chibzuiești, nici să te ostenești.* Aci, ca și cum ar apăra teza, pune înaintea existenței contingentul. Cât despre făptuire, vorbește în sensul unui demers în general în sânul lucrurilor. Cu acestea se încheie capitolul.

Capitolul 5

p. 19a 23. *Este așadar necesar ca existentul să fie, atunci când este, și inexistentul să nu fie, atunci când nu este* ș.a.m.d.

Am aflat astfel care sunt nedumeririle ridicate cu privire la contingent, cum anume a conceput el să-i obțină suspendarea. Pe de altă parte am adus și soluțiile. Prima încercare se întemeia pe cunoașterea divină, soluție propusă de către Iamblichos. A doua era pe baza implicației lucrurilor și vorbirilor, anume că, dacă adevărul spuselor... și neadevărul spuselor... implică inexistența lucrului iar inexistența lucrului falsitatea spuselor, atunci se va suprima contingentul. Acest lucru l-a soluționat Aristotel pe baza providenței, când a spus că, întrucât divinitatea ne-a făcut, prin mijlocirea firii, ființe 61v
cu voință, iar faptul de-a vroi nu poartă nici asupra celor necesare, nici asupra celor imposibile, ci asupra celor contingente, atunci în chip evident contingentul există. Iar nu în măsura în care vorbirea e adevărată se ivește lucrul, ci în măsura în care se ivește lucrul respectiv este vorbirea adevărată, în cazul spuselor adevărate și al existenței lucrurilor. Și invers, nu în măsura doar în care e falsă vorbirea are loc inexistența lucrurilor, ci prin inexistența lor se face că nu e adevărată vorbirea, ci falsă. Pe toate acestea înfățișându-le, în legătură cu temele întâlnite, el soluționează acum aceeași nedumerire în chip organizat. El aduce argumentul pe temeiul diviziunii, spunând că realul, respectiv necesarul, este de două feluri, fie necesarul absolut, fie cel pe bază de ipoteză. Numim necesar pe bază de ipoteză cazul în care predicatul revine în fapt subiectului. Însă același predicat poate și să nu revină, ca faptul de a ședea, în ce privește pe Socrate, sau de a dormi; căci dacă în fapt doarme, atunci cu necesitate îi revine somnul. Cât despre necesarul absolut, el e îndoit. El există

sau în cazul celor veșnice, sau într-al celor de sub naștere și pieire, atunci când apare o diferență constitutivă a lucrului-subiect. O numim „constitutivă", de vreme ce, în cazul necesarului prin ipoteză, dacă separăm atributul, respectiv predicatul, ca de pildă pe a se plimba sau a dormi, subiectul nu se suprimă, pe când aci se întâmplă ca la foc unde, separându-se căldura, se suprimă subiectul, adică focul. Dar care este perspectiva în cazul celor veșnice? Este ca în spusele: „soarele se mișcă în chip necesar" sau „divinitatea este în chip necesar bună". În cazul celor de sub naștere și pieire totul se petrece ca la foc. În speță se petrece, spunem, ca la ceva particular, nu general, de vreme ce particularul se naște și piere, pe când universalul rămâne același veșnic și nu piere. Așa sunt de luat în considerație necesarul absolut ca și cel ipotetic, în cazul ființei. Dar e evident că și neființa e îndoită: ceea ce nu există în general, ce nu a fost, nu este, nici nu va
62r fi, ca de pildă „skindapsul" [sau centaurul] și cele de acest soi; sau ceea ce într-un fel este, într-altul nu, ca în cazul celor contingente. Este deci necesar ca, în felul în care se comportă ființa față de necesitate și lipsa de necesitate, la fel să se comporte și spusele. Iar întru cât un fel de ființă este, cum s-a spus, pe bază de necesitate în chip absolut și principal, un alt fel de ființă este în chip condiționat, așa întru totul trebuie să se comporte și contradicția lor... o parte o contradicției să fie adevărată în chip determinat, o alta falsă. În cazul celor contingente care există într-un fel — ceea ce am spus că și este necesarul condiționat — este indiferent ca fie afirmația fie negația să fie adevărată ori falsă în chip determinat. Căci întregul acesta, faptul că mâine sau are loc o bătălie navală sau nu are loc, este întru totul necesar; de asemenea fie va avea loc la o anumită oră, fie nu va avea loc. Dar a spune în chip determinat, precizând că va avea loc

întru totul (sau că nu va avea), nu mai este ceva adevărat, întrucât acest lucru însuși este nedeterminat. Iar aceasta este soluția nedumeririi.

El ne mai dă un principiu în legătură cu diviziunea propozițiilor, cele alcătuite din subiect și predicat, principiu pe care l-am și indicat, cum că în propoziții în chip necesar subiectul este sau determinat sau nedeterminat. Și fie că subiectul este determinat, fie că e nedeterminat, el își asociază întru totul verbe, sau forme ale verbului — ceea ce pentru claritate el a lăsat deoparte —, sau posedă un verb nedeterminat. Iar pentru acestea a dat exemple, la cele ce au subiectul determinat: „Socrate se plimbă", „omul [oarecare] se plimbă", „un om se plimbă", „orice om se plimbă". La fel și negațiile: „Socrate nu se plimbă", „omul [oarecare] nu se plimbă", „nici un om nu se plimbă", „nu orice om se plimbă". Nedeterminat însă este subiectul ce are legată de el negația „nu". Iar exemplele la acestea sunt evidente. Așa vorbind, el pune capăt teoriei de față. Căci se curmă aci secția a doua, ca și capitolul respectiv.

ÎNCEPUTUL SECȚIUNII A III-A

Capitolul 1

p. 19b 19. *Însă atunci când există enunțul suplimentar, ca un al treilea, opozițiile sunt spuse în două feluri.* 62v

În această secțiune tratează despre propozițiile alcătuite din subiect, predicat și dintr-un al treilea enunț predicativ suplimentar, ca de pildă în propoziția „Socrate este drept", unde „Socrate" e pus ca subiect, „drept" ca predicat, iar verbul de existență „este" e socotit că se enunță suplimentar, ca un al treilea. Noi însă înaintea explicației

cuvânt cu cuvânt, vom analiza următoarele trei puncte: întâi, care e numărul unor astfel de propoziții; al doilea, cum facem negațiile din aceste afirmații și al treilea, care e implicația acestor propoziții, în speță care propoziție urmează căreia. Trebuie deci început cu primul punct, și astfel să spunem care e numărul unor asemenea propoziții. Ele sunt îndoitul celor alcătuite din predicat și subiect; căci acolo se dovedea că sunt 144 de propoziții, pe când aci vor fi 288, din același motiv. Într-adevăr e necesar ca ambii termeni, atât subiectul cât și predicatul, să fie sau determinați sau nedeterminați; ori, ca subiectul să fie determinat, predicatul nedeterminat; ori invers, subiectul nedeterminat, predicatul determinat. Au rezultat deci patru forme. Exemple pentru acestea, având ambii termeni determinați, sunt: „omul este drept"; cu ambii nedeterminați: „non-omul este non-drept"; cu subiect determinat și predicat nedeterminat: „omul este non-drept"; și la fel: „non-omul este drept". Multiplicând deci fiecare propoziție pe baza tripartiției timpului, se ivesc 12 propoziții. Apoi multiplicând aceste 12 propoziții pe baza
63r tripartiției materiei [modului], rezultă 36. Aceste 36 de propoziții se împătresc, de vreme ce afirmăm că patru sunt propozițiile afirmative, cea singulară și cea fără determinație suplimentară, cea particulară determinată suplimentar și cea universală determinată suplimentar. Împătrindu-se deci cele 36 de propoziții, rezultă 144, în chip evident afirmative, iar la fel se admite că vor fi tot atâtea negative. Laolaltă vor fi 288. — Cu acestea se încheie primul punct.

Al doilea punct este cel la care cercetăm cum facem negații din asemenea afirmații, anume cui asociem negația „nu": subiectului, predicatului sau celui de-al treilea, enunțat suplimentar. Faptul că nu trebuie asociată subiectului

l-am și aflat. Însă nici predicatului, deoarece s-ar naște din nou o afirmație nedeterminată, pe care Teofrast a numit-o prin metateză, fie pe baza schimbării negației „nu“ de la cel de-al treilea enunț suplimentar asupra enunțului predicativ, fie fiindcă li se preschimbă locul în schemă. Într-adevăr, așa cum vom învăța, nu s-ar mai produce afirmația pe bază de afirmație și negația pe bază de negație. Din aceste motive a socotit Teofrast că e cazul să numească asemenea propoziții prin „metateză“. După cum așadar am spus, nu trebuie să se asocieze predicatului negația „nu“, ci celui de-al treilea enunț suplimentar; căci dacă am asocia-o predicatului, nu numai că am face o afirmație nedeterminată, cum spuneam (căci „omul e non-drept“ reprezintă o afirmație, dar una nedeterminată), nu ar rezulta doar aceasta, dar și că rolul conducător în asemenea propoziții l-ar avea cel de-al treilea, enunțul suplimentar. De aci se și numesc asemenea propoziții: pe bază de enunț suplimentar [de copulă]. Urmărim așadar aci să suprimăm legătura, spre a se dizolva întreaga afir- 63v
mație. Într-adevăr, „drept“ nu se putea asocia omului decât prin verbul de existență „este“. Trebuie deci să se desfacă legătura ca întreaga afirmație să fie dizolvată. Acestea, în cazul că propozițiile sunt fără determinație suplimentară. În schimb, în propozițiile cu determinație suplimentară, așa cum s-a spus, negația „nu“ trebuie asociată determinației. În primul rând, pentru că rolul principal îl joacă determinația suplimentară. Căci aceasta înseamnă cantitatea, cum am arătat-o dinainte; așadar aceleia îi asociem negația „nu“, spre a suprima cantitatea. Într-adevăr, față de propoziția „orice om nu este drept“, noi spunem, suprimând cantitatea, cum că nu e adevărat; spunem: „nu orice om este drept“. În al doilea rând, dincolo de acestea, dacă nu am face așa negațiile și nu am asocia negația „nu“ determinației suplimentare, atunci nu

s-ar naște contradicția. De pildă, în spusa „orice om este drept“, dacă vom face negația „orice om nu este drept“, dacă vom face negația „orice om nu este drept“, ambele se vor întâmpla să fie false, în cazul materiei contingente, și atunci nu va mai fi contradicție. Dacă însă spunem „orice om este drept“, „nu orice om este drept“, una din propoziții este întru totul adevărată, alta falsă. Cu acestea se încheie al doilea punct.

Al treilea punct este cel în care tratăm despre implicația propozițiilor; anume care propoziție e implicată de o alta, și care nu. Înțelegem aceasta în felul următor: Fiind date două antiteze, una determinată alta nedeterminată (numesc aci antiteză determinată pe cea care are predicat determinat, nedeterminată pe cea cu predicatul nedeterminat; dar vom spune simplă antiteză determinată, ca de pildă „omul este drept“ — „omul nu este drept“, pe când pe cea nedeterminată o vom numi prin metateză, cum s-a spus), s-au ivit astfel patru părți, respectiv patru propoziții: „omul este drept“, afirmația simplă; „omul nu este drept“, negația simplă; „omul este non-drept“, afirmație prin metateză; „omul nu este non-drept“, negație prin metateză. Aceste patru părți fiind date, două din ele, anume
64r cele prin metateză, se vor raporta la negația și afirmația simplă, în ce privește implicația, așa cum o fac afirmațiile și negațiile privative. Căci așa cum negația privativă „omul nu e nedrept“ e implicată de afirmația simplă și este mai întinsă decât ea, la fel și negația prin metateză, anume „omul nu este non-drept“, e implicată de afirmația simplă, care este „omul e drept“, și este mai întinsă decât ea. Într-adevăr, negația privativă, care spune că „omul nu este nedrept“, se potrivește nu numai în cazul oamenilor drepți dar și în cel al copiilor și al celor ce posedă un caracter mijlociu. La fel și negația pe bază de metateză, care spune că „omul nu este non-drept“, se

potrivește acestor cazuri. Dar afirmația simplă, care spune că „omul e drept“, se potrivește numai în cazul celor drepți. La fel, afirmația pe bază de metateză, care spune că „omul este non-drept“, se întinde asupra mai puținora decât negația simplă „omul nu este drept“. Într-adevăr, afirmația privativă se întinde numai asupra celor nedrepți, pe când negația simplă nu numai asupra celor nedrepți, ci și asupra copiilor, asupra pietrelor și, pur și simplu, asupra celor ce nu sunt îndeobște primitoare de dreptate. La fel deci cum afirmația privativă poartă asupra mai puținora decât negația simplă, tot așa și afirmația prin metateză, „omul este non-drept“, se întinde asupra mai puținora decât negativa simplă, „omul nu e drept“. Căci negația simplă, așa cum s-a spus, se potrivește și în cazul pietrelor și al copiilor și al celor nedrepți. În schimb afirmația prin metateză, potrivindu-se în cazul copiilor și al celor cu caracter indiferent, în speță al celor nici drepți nici nedrepți, nu se potrivește în cazul pietrelor; căci nimeni nu spune că „piatra este om non-drept“, aci propoziția fiind găsită falsă; pe când negația simplă, care spune „piatra nu e om drept“, desprinde și ce e drept și omul de piatră. Cealaltă afirmație, prin metateză, care spune că „piatra 64v
este om non-drept“, spune acest lucru, cum că piatra este om, dar nu drept. Astfel încât negația simplă e mai generală decât afirmația prin metateză. Iar ele nu se convertesc. Căci raportul pe care îl au propozițiile privative față de propozițiile prin metateză îl vor avea, după generalitate și particularitate, cele simple. Într-adevăr, afirmația privativă care spune că „omul este nedrept“, este mai restrânsă, așa cum s-a spus, ca afirmația prin metateză care spune că „omul este non-drept“; iar afirmația simplă a fost înfățișată ca mai generală decât aceea, în același fel. De vreme ce afirmația privativă este mai particulară decât afirmația prin metateză, înseamnă că și negația ei,

care spune că „omul nu e nedrept“, este mai generală decât
negația prin metateză care spune că „omul nu este
non-drept“. Însă afirmația simplă a fost dovedită ca fiind
mai particulară decât aceea. Așadar, pe drept cuvânt s-a
spus că, dintre cele patru părți, cele prin metateză sunt
astfel implicate de afirmațiile și negațiile simple cum sunt
propozițiile privative, numai că nu se convertesc. — Aces-
tea fie spuse despre propozițiile fără determinație su-
plimentară. Implicația are loc în același fel și în cazul
propozițiilor cu determinație suplimentară; numai că pro-
pozițiile așezate pe diagonală nu sunt laolaltă adevărate,
în cazul materiei contingente, la fel ca acolo. Căci întot-
deauna cele de pe diagonală se adeveresc laolaltă, în ca-
zul celor lipsite de determinație suplimentară; pe când
în cazul propozițiilor determinate suplimentar, uneori ele
se adeveresc laolaltă, alteori sunt false laolaltă. Iar acest
lucru este evident din diagramă. Astfel, în prima diagra-
mă se află „omul este drept“, afirmația simplă, iar în dia-
gonală cu ea se află afirmația prin metateză, care spune
că „omul este non-drept“. Ambele sunt în chip recunos-
cut adevărate, atât cea care spune „omul este drept“, pen-
tru Socrate, cât și cea care spune „omul este non-drept“,
65r pentru Anytos sau copil. La fel se află la dreapta „omul
nu este drept“, negația simplă, iar în diagonală cu aceas-
ta se află negația prin metateză care spune „omul nu este
non-drept“. Ele sunt laolaltă adevărate; căci negația care
spune că „omul nu este drept“ se adeverește în cazul co-
piilor, iar despre ei se adeverește de asemenea și negația
pe bază de metateză. Așa încât s-a arătat că întotdeau-
na, în cazul celor nedeterminate suplimentar, propozi-
țiile de pe diagonală sunt laolaltă adevărate. În cazul celor
determinate suplimentar, să luăm propoziția de mai sus,
afirmația simplă „orice om este drept“, care e falsă în chip
recunoscut. La dreapta ei se află altă propoziție ce o în-

fruntă contradictoriu, cea care spune că „nu orice om este drept". Dar din nou fie pusă dedesubt negația prin metateză, cea care e implicată de universala afirmativă, „nu orice om este non-drept"; la dreapta acesteia se află afirmația, cea care spune că „orice om este non-drept". Universalele de pe diagonală, afirmația simplă și cea prin metateză, sunt false laolaltă, în speță cea care spune „orice om e drept" și cea care spune „orice om este non-drept". Celelalte pe diagonală, cea care spune „nu orice om este drept" și propoziția „nu orice om este non-drept", sunt laolaltă adevărate; căci este adevărat să spui „nu orice om este drept" și să spui „nu orice om este non-drept". — Apoi, mergând mai departe, el ne dă un model și pentru propozițiile care au subiectul nedeterminat. Care sunt ele, am și aflat-o. De vreme ce, așadar, am spus acestea și capitolul de față a luat o dezvoltare destul de mare, să punem aci capăt formulărilor de față, silindu-ne ca, dacă va fi nevoie, să mai aducem unele lămuriri, după puterile noastre.

p. 19^{b} 20. *De pildă în: „omul este drept", pe „este" îl socotesc a alcătui un al treilea în sânul afirmației, fie că e nume sau verb*. Trebuie știut că „a alcătui" nu a fost bine spus; căci „este" nu e alcătuit din două cuvinte sau mai multe. Într-adevăr, orice compus e alcătuit din cel puțin două. Tu deci acceptă pe *alcătuiește* în loc de „se adaugă", pe care el însuși, ceva mai jos, l-a introdus pentru „se alcătuiește", sau atunci „se alcătuiește" figurează în loc de: „se pune laolaltă cu ceilalți", în speță laolaltă cu predicatul și subiectul. *Nume* și *verb* a spus acum în sensul „cu ce nume îl vei numi". A spus nume în sens general. Arătam, într-adevăr, că ceea ce înseamnă pentru noi nume și verb, și orice parte de vorbire erau calificate de cei vechi „nume". Dacă însă calificai pe „este" drept

verb, atunci dai numele lui propriu. Pe de altă parte, trebuie știut că Aristotel numește afirmația și negația propoziții simple, nu în sensul că celelalte n-ar fi afirmații și negații, ci pe cele simple le socotește afirmații și negații întrucât ele sunt principalele printre propoziții.

p. 19^{b} 24. *Vreau să spun că „este“ se alătură fie lui „drept“, fie lui „non-drept“*. Acum a spus bine, în cazul lui este, că *se alătură*... a dat de înțeles propoziția simplă, pe când cu *lui non-drept* propoziția prin metateză, „omul este non-drept“.

Aci el înfățișează propozițiile prin metateză. Și merită să fie cercetat dacă negația prin metateză semnifică o afirmație sau o negație. Vom spune deci că negația prin metateză e implicată de afirmația simplă. Și e firesc pentru că, în sânul celor reale, atunci când două negații sunt legate de termeni diferiți sau de particula auxiliară (numesc așa fie determinația suplimentară fie pe cel de-al treilea, adaosul predicativ), ele dau întru totul o afirmație, ca de pildă „omul este drept“, „omul nu este non-drept“. Aci „nu este non-drept“ indică o afirmație. Dar atunci când negațiile sunt luate pentru cele nereale, rezultatul e indiferent. Căci o aceeași negație prin metateză, în cazul celor indiferente, ca de pildă a celor ce nu sunt nici drepte nici nedrepte, nu aduce aceeași afirmație. Spunem însă: negație dublă asupra termenilor diferiți ai propoziției, din pricina obiceiului atic. Căci adesea se pun cele două ne-
66r gații una după alta, în locul unei negații, ca în cazul lui „nu cumva să nu faci“, în loc de „să nu faci“, și altele de acest fel.

p. 19^{b} 30. *Acestea așadar, așa cum se spune în* Analitice, *sunt astfel rânduite*. Trebuie știut că, după cât reiese din exprimarea aceasta, *Analiticele* sunt anterioa-

re lucrării de față; căci el afirmă: *așa cum se spune în* Analitice. Trebuie luat „se spune" ca: „s-a spus"; și a folosit pe „se spune" ca având drept țintă să scrie despre lucrurile acelea.

p. 19^{b} 31. *La fel se comportă lucrurile chiar dacă afirmația este a unui nume universal.* Întrucât pe toate câte le-a spus mai sus le-a aplicat în cazul propozițiilor nedeterminate suplimentar, el spune acum că același lucru se va întâmpla și în cazul celor determinate suplimentar.

p. 19^{b} 35. *Numai că pot să nu fie laolaltă adevărate cele așezate în diagonală. Însă uneori se întâmplă să fie.* Am spus și în cursul capitolului că există o deosebire între propozițiile determinate suplimentar și cele fără determinație. În cazul celor nedeterminate suplimentar, cele așezate cruciș (căci pe acestea le numește el

Cele care întotdeauna sunt laolaltă adevărate:

Omul e drept — adevărate laolaltă — Omul nu e drept

Omul nu e non-drept — adevărate laolaltă — Omul e non-drept

Cele care sunt adevărate, când false:

Orice om e drept — Nu orice om e drept

Nu orice om e non-drept — adevărat / fals — Orice om e non-drept

Mai restrâns	*Omul e drept*	Simple	*Omul nu e drept*	mai larg
mai larg	*Omul nu e drept*	Privative	*Omul e nedrept*	mai restrâns
mai larg	*Omul nu e non-drept*	Prin metateză	*Omul e non-drept*	mai restrâns

în diagonală) sunt întotdeauna laolaltă adevărate, pe când în cazul celor determinate suplimentar, una dintre cele încrucișate adeverește, cealaltă e falsă. Acest lucru îl dă el de înțeles prin spusa de față.

p. 19[b] 37. *Altele însă, dacă se adaugă ceva pe lângă non-om ca subiect.* De vreme ce a pus în joc propozițiile cu subiect determinat, acum spune că sunt și alte propoziții, ce au subiect nedeterminat și care alcătuiesc deopotrivă afirmații și negații. Numai că ele sunt deosebite de cele ce au subiect determinat. — Acestea sunt lucrurile pe care le conține capitolul.

Capitolul 2

66v p. 20[a] 3. *La propozițiile unde „este" nu se potrivește, ca în cazul lui „însănătoșește" sau „plimbă", la acestea [verbul] se folosește, astfel pus, ca și cum ar fi adăugat „este"* ș.a.m.d.

Principiul pe care-l înfățișează acum Aristotel a fost înțeles de unii dintre interpreți în sensul că el ar fi spus: așa cum aveau loc o implicație și o rânduire a propozițiilor la care „este" era al treilea, enunțul suplimentar, la fel au loc o implicație și rânduire a propozițiilor în care în loc de „este" luăm un alt verb, ca de pildă în „omul cel drept se plimbă". Faptul însă că acest lucru nu e adevărat este evident; căci nu e vorba de o propoziție pe baza celui de-al treilea enunț suplimentar, ci aci subiectul este cel compus. Este într-adevăr cu neputință ca un alt verb să se enunțe astfel în chip suplimentar, ca al treilea. El a precizat-o aci, spunând-o și în *Analitice*, cum o vom afla cu voia Domnului. Alții declară că lucrul cercetat aci este ca în propozițiile în care „este" e considerat virtual, de

pildă ca în „Socrate se plimbă" (căci aci se adaugă virtual „este"; într-adevăr reducerea verbului la participiul respectiv se face cu verbul „este", ca „Socrate se plimbă" redus la „Socrate este plimbător"), unde așadar se ajunge astfel la „Socrate este plimbător, Socrate este non-plimbător", deci negația este o afirmație. Iar el spune că este negație. Însă acest lucru merită să fie analizat aci. Într-adevăr, ce ar face ca „omul este non-drept" să fie o afirmație iar „omul este non-mergător" să nu fie una? — Noi însă vom spune că, întrucât a menționat în chip stăruitor și a stabilit chiar un exemplu pentru propozițiile ce au subiectul nedeterminat și care sunt alcătuite numai din predicat și subiect, ca de pildă „non-omul este", „orice non-om este" și, la fel, pentru propozițiile alcătuite din predicat, subiect și enunțul suplimentar ca al treilea, „non-omul este drept", „orice non-om este drept", temându-se ca nu cumva să presupună cineva... și, socotind că determinația suplimentară de „orice" la numele de om este aceeași, și va forma atunci pentru afirmativa 67r
„orice non-om este drept" negația „nu orice om este drept", nerespectându-se defel negația „nu" la subiect — așa fiind, el spune că nu trebuie să se facă astfel negația, ci trebuie să se respecte particula negativă la subiect, așa cum era în afirmație, și să se facă negația „nu orice non-om este drept" sau „orice non-om nu este drept". Căci „orice" [ca adjectiv], așa cum s-a spus mai sus, nu semnifică o natură universală, cum semnifică „viețuitor rațional muritor" pe om, ci semnifică acest lucru cum că, universal fiind subiectul, predicatul revine tuturor celor de sub subiect. Și el a dat exemple evidente.

Apoi, de vreme ce în exemplul precedent nu era cuprinsă universal negativa, cea care spune că „nici un om nu e drept", el cercetează care propoziție e implicată de aceasta. Și arată că e afirmativa universală obținută prin

metateză. Fie negativa simplă „nici un om nu e înaripat"; prin ea este implicată „orice om este non-înaripat". Însă uneori și afirmativa particulară este implicată de negativa particulară. „Un om este drept", afirmativă particulară, „nu orice om este drept", negativă particulară. În acest fel a arătat Aristotel, asupra exemplelor, care propoziție este implicată de o alta. În schimb Proclus ne oferă o metodă generală pentru aflarea lor [a implicațiilor]. Iar metoda este aceasta: când ai în față o propoziție, păstrează același subiect și aceeași cantitate, dar schimbă calitatea și predicatul. Calitatea, în felul următor: dacă propoziția propusă e afirmativă, prefă-o într-o negativă, și invers, dacă e negativă, prefă-o în afirmativă. Însă predicatul îl schimbi astfel, dacă e determinat, îl faci nedeterminat, și invers, dacă e nedeterminat îl faci determinat. Atunci deci când vei păstra cantitatea aceeași, de pildă dacă e particulară, tot particulară și dacă e universală, universală,
67v iar subiectul e același, dar dacă vei schimba calitatea și predicatul, vei găsi pe deplin propoziția implicată. De pildă, fie propoziția universală: „orice om este viețuitor". Să păstrăm subiectul, adică „om", să păstrăm cantitatea, dar să schimbăm calitatea, în plus și predicatul, făcând propoziția „nici un om nu este non-viețuitor", ceea ce exprimă același lucru cu propoziția propusă. La fel se va petrece și în cazul altora dintre propozițiile suplimentar determinate: atât prin afirmative sunt implicate negativele, după metoda aceasta, cât și prin negative afirmativele. În schimb în cele nedeterminate suplimentar, prin afirmații sunt implicate negații, însă nu și invers, prin negații afirmații: căci s-a arătat cum că afirmativa prin metateză este mai restrânsă decât negativă simplă, și în chip firesc nu o implică. Într-adevăr, faptul că particularul este implicat de universal nu îngăduie [implicația prin negativ]. — Pe acestea le cuprinde cercetarea de față.

p. 20a 23. *E evident însă că și în cazul celor singulare, dacă se face negația adevărată față de de întrebare, este adevărată și afirmația. De pildă, oare Socrate e înțelept? Nu. Atunci Socrate e non-înțelept.*

Încheind argumentarea despre implicația propozițiilor, el înfățișează aci un alt principiu rezultând din cele spuse. Dar mai întâi să tratăm despre nedumerirea ce s-a ivit în cadrul schemei privitoare la implicația propozițiilor; după aceea vom afla și pe cele ce rezultă din ele. El spunea așadar, în schemă, că afirmativa prin metateză, nedeterminată suplimentar, este mai restrânsă decât negativa simplă. Aceea era „omul este non-drept“, și el spunea că este mai restrânsă decât negativa simplă „omul nu este drept“. O dovedea în felul următor: lua predicatul compus și arăta că, în cazurile când propoziția este adevărată, cealaltă nu este, în speță negativa simplă. Astfel încât din acestea se deduce că negația simplă este mai universală decât afirmația prin metateză. De pildă, fie afirmația prin metateză care spune „copilul este om non-drept“, care e adevărată și potrivită. Fie și negația care spune „copilul nu este om drept“. Ea e falsă. Așa încât aceasta e mai universală, pe când afirmativa prin metateză e mai particulară. În felul acesta fără îndoială a dovedit-o. Noi însă declarăm că nu se deosebește defel, după sens, negația simplă de afirmația prin metateză, fie că predicatul e compus, fie că nu. Căci dacă dovedim că în cazurile când una din ele e adevărată este întru totul și cealaltă, și când una e falsă e întru totul și cealaltă, atunci e limpede că nu se deosebesc între ele. Într-adevăr după cum se dovedește că, dacă în cazurile asupra cărora se enunță omul se enunță și caracterul de râzător, noțiunile se echivalează — de aceea și se convertesc una cu alta, fără a lăsa loc nici unei deosebiri — tot așa se întâmplă și în cele propuse. Mai întâi însă să precizăm că predicatul în propoziții

este fie simplu, fie compus; iar exemplele sunt evidente. Fie deci pus, acum, în ambele propoziții predicatul simplu, și să facem cercetarea propozițiilor în ce privește întreaga materie și pentru întreg timpul. Fie „copilul este non-drept“, afirmația prin metateză, în cazul materiei contingente și al timpului prezent; la fel, „copilul este non-înaripat“, în cazul materiei imposibile și al timpului prezent. Amândouă aceste propoziții s-au dat ca adevărate. „Copilul este ființă non-respiratoare“, afirmație material necesară și la timpul prezent, este falsă. Să rostim acum și negațiile simple, la cea dintâi „copilul nu este drept“, la a doua „copilul nu este înaripat“. Și aceste negații sunt adevărate. Cea de a treia, „copilul nu este ființă ce respiră“, e falsă. Deci am dovedit că, în cazurile în care a fost adevărată afirmația prin metateză, a fost adevărată și negația simplă, iar în cazurile în care prima a fost
68v falsă, a fost și cealaltă. De vreme ce am vorbit despre propozițiile care au predicat simplu, să vorbim și despre cele care au predicat compus. Însă ajunși aci cu argumentul, să precizăm în plus, mai întâi, că particula negativă „nu“ suprimă întreg predicatul. Iar acest lucru e evident. Căci dacă s-ar spune că negația suprimă de pildă pe „drept“, în ce privește pe Socrate, în spusa că „Socrate nu este om drept“, iar pe „om“ nu-l suprimă, înseamnă că există într-un fel afirmație, într-altul o negație despre același lucru (căci le-a suprimat ca ființând ambele, în parte însă nu le-a suprimat) așa încât cu necesitate vor exista alte două negații ale acelei afirmații. Într-adevăr, dacă n-a suprimat decât pe „drept“, păstrându-se „om“, atunci mai este nevoie de o altă negație pentru suprimarea lui „nu“. Și, fie vor fi două negații pentru o singură afirmație, ceea ce este cu neputință (căci am spus că una singură înfruntă contradictoriu pe una singură), fie nici afirmația de la început nu reprezenta o singură propoziție, ci două. La

fel se întâmplă însă și când „nu" se alătură predicatului
care e compus, ca în „Socrate este non-om drept" : nu su-
primă doar pe „om", ci spune în întregime cum că nu este
om, nici drept. Să ne întoarcem deci asupra temei propuse
și să luăm predicatul compus, așa cum spuneam. Rostesc
afirmația prin metateză „copilul este non-drept". Oare
e falsă ori adevărată? Dar și aceasta e falsă, și cea pri-
vitoare la materia imposibilă, de speța „copilul este
non-înaripat". Ba și în cazul materiei necesare, când însă
devine și adevărată: „copilul este non-piatră nu lipsit de
suflet"; căci aci este adevărată, întrucât nu e nici piatră
nici lipsit de suflet. Acum, după afirmațiile prin metate-
ză, să rostim și negațiile simple, în cazul celor trei mo-
dalități ale materiei, predicatul fiind compus. De pildă
„omul-copil nu este drept", „omul-copil nu este înaripat",
„copilul nu este piatră lipsită de suflet". Dacă, acum, se 69r
găsește că, în cazul oricărei materii și al oricărui timp, ele
sunt adevărate și false laolaltă [ca primele], atunci este lim-
pede că ele nu se deosebesc întru nimic. Să indicăm însă
și eroarea tezei celor ce spun că afirmația prin metateză
este mai particulară decât negația simplă. Să dovedim lu-
crul așa. Ei au luat predicatul compus și l-au divizat, de-
clarând că putem spune „copilul este om non-drept"; aci
spun adevărul, deoarece copilul este om, dar nu e drept.
În schimb dacă aș spune „copilul nu este om drept" mă
înșel; căci aci s-a suprimat din copil și faptul de-a nu fi
om și cel de a fi drept. Astfel că una e falsă, alta adevă-
rată. Am arătat însă cu anticipație cât de absurdă e teza:
într-adevăr cum e posibil ca negația „nu", a întregului
predicat, să cadă la mijloc și să suprime o parte, pe cea-
laltă nu?

Cei care susțin că afirmația prin metateză, în cazul celor fără determinație suplimentară, este mai restrânsă decât negația universală sau susținut și într-astfel că negația

particulară prin metateză este mai cuprinzătoare decât afirmația universală simplă. De pildă, în a doua schemă se găsește propoziția „orice om este drept", universal afirmativă simplă. Pe linia dreaptă se găsește cea opusă contradictoriu, care spune că „nu orice om este drept", negativa particulară. Din nou, sub afirmativa universală simplă este pusă negativa particulară prin metateză, cea care spune că „orice om este non-drept". Pe linia dreaptă e așezată universal afirmativa prin metateză, care i se opune contradictoriu, anume „orice om este non-drept". S-a susținut că negativa particulară prin metateză este mai cuprinzătoare decât afirmativa universală simplă. Dar pe lângă acestea nu au invocat regula lui Proclus cum că, dacă vrei să găsești care e implicația unei propoziții propuse, trebuie să menții subiectul și cantitatea, însă să schimbi pre-
69v dicatul și calitatea. Iar propoziția aceea este pe deplin una echivalentă cu prima și implicată o dată cu ea. În plus, întrucât în cazul propozițiilor cu determinare suplimentară, potrivit cu regulile de mai sus, și afirmațiile sunt implicate de negații, și negațiile de afirmații, de vreme ce deci aci se găsește „orice om este drept", înseamnă că în chip evident este implicată prin ea, după regulă: „nici un om nu este non-drept". Într-adevăr, am păstrat atât cantitatea cât și subiectul, schimbând însă predicatul și calitatea, de vreme ce acolo [verbul] este determinat, aci nu. Așa încât prin universal afirmativa simplă este implicată universal negativa prin metateză. S-a susținut însă că și particular negativa prin metateză este mai cuprinzătoare decât universal afirmativa simplă și că e implicată de aceasta. Așadar, s-a găsit că atât universal negativa prin metateză cât și cea particulară au aceeași capacitate, dacă ambele sunt implicate de universal afirmativa simplă. Dar cum se poate ca particulara să fie echivalentă cu universala? Rezultă că, fie regula nu e adevărată, fie nu sunt mai universale

propozițiile amintite prin metateză și suplimentar determinate, decât propozițiile simple menționate.

Însă merită să fie cercetat în ce sens a spus Aristotel: „Atunci când se adaugă « este », enunțul suplimentar ca un al treilea, opozițiile se rostesc în două feluri. E evident că sunt patru enunțuri. Dintre acestea patru, două se vor comporta, față de afirmație și negație, potrivit cu înserierea sau implicația lor, ca negațiile, celelalte două nu." Noi însă declarăm că nu rezultă astfel nimic imposibil. Aristotel nu spune că enunțurile se vor comporta astfel potrivit cu ce e mai universal sau ce e mai particular, nici că lucrul trebuie gândit în acest sens, ci a spus-o înțelegând numai implicația propozițiilor. Căci așa cum negația primativă, cea de pildă că „omul nu este nedrept", e implicată de afirmația simplă care spune că „omul este drept"... În prezentarea din *Analitice* a spus că întrebarea trebuie să poarte asupra întregii contradicții. În schimb Alexandru, aplecându-se asupra celor de aci, a spus că întrebarea trebuie să poarte asupra fiecăreia dintre părțile contradicției. Și întru câtva ei spun același lucru; numai că, este mai lămurită întrebarea privitoare la o parte a contradicției. Într-adevăr, cel întrebat poate, în fața unui aceluiași lucru, să-l înfrunte și să răspundă fie da, fie nu. Căci 70v
dacă cineva ar rosti întregul acesta: „este oare sufletul nemuritor sau muritor" ?, iar celălalt ar răspunde fie „da" fie „nu", atunci ar fi nelămurit pentru care parte a contradicției a fost dat răspunsul. Astfel că, aci, Iamblichos ar trebui preferat lui Alexadru. Căci, după Iamblichos, acela ce pune întrebarea, chiar dacă rostește o singură propoziție, întreabă totuși virtual cu privire la întreaga contradicție. Spunându-se „este sufletul nemuritor ?", se concepe pe deplin și cealaltă parte, cum că e muritor. „Astfel încât, fie că se întreabă printr-o singură propoziție, fie prin întreaga contradicție, este același lucru." Și o spune pe

bună dreptate; numai că Alexandru trebuie acceptat într-o mai largă măsură din motivele arătate. — Cu aceasta, se încheie capitolul.

Capitolul 3

p. 21a 6. *Cum trebuie procedat, o vom spune îndată. Dintre predicate și cele despre care ele se enunță, toate câte se spun prin accident, fie despre același lucru, fie despre altul, nu vor fi ceva unitar* ș.a.m.d.

Spuneam, în capitolul anterior, că filozoful înfățișează un dublu principiu, până la urmă, prin care analizează dacă cele spuse în chip specific pot fi întotdeauna rostite simultan sau dacă uneori pot fi, alteori nu; de asemenea, dacă cele spuse în comun pot fi rostite întotdeauna și separat sau uneori pot fi, alteori nu. Cu alt prilej, el a declarat că cele rostite în chip propriu pot uneori fi și spuse simultan, nu însă întotdeauna, pentru ca să nu sfârșim prin a greși ori a pălăvrăgi, întinzându-ne și rostind vorbe de prisos. Care anume sunt acestea, am și aflat-o. Acum, așadar, ne dă regulile când anume este posibil ca cele enunțate în comun... să nu fie ambele accidente sau unul accident altul substanță, sau unul mai general, celălalt mai particular. Dacă însă se întâmplă ca unul să fie mai general, celălalt mai particular, nu trebuie ca predicatul particular să stea înaintea celui mai general, chiar dacă ambele se enunță sinonimic despre un același [subiect]. Să dăm pentru toate acestea, dacă putem, exemple corespunzătoare. Ambele accidente, ca: „albul se plimbă“, „albul este muzician“. Într-adevăr, chiar dacă ar fi cândva adevărată propoziția care spune că „albul se plimbă“, totuși, de vreme ce una e definiția albului și alta cea a plimbătorului și a muzicianului, nu poate fi vorba de o singură propoziție.

La fel, fie unul dintre termeni substanță, altul accident; de vreme ce definiția substanței și a accidentului sunt diferite, cum de pildă în spusa „omul se plimbă“ una e definiția omului, alta cea a plimbătorului, din acest motiv nu e vorba de o singură noțiune; căci se poate ca plimbatul să fie separat de om. În al treilea rând și pe lângă acestea, atunci când ambele se enunță sinonimic, ca faptul de a fi biped și cel de a fi viețuitor, pentru om, și când se pune înaintea particularului generalul, adică viețuitor înaintea bipedului, atunci este cu neputință să se alcătuiască o singură propoziție din cele două, din „omul este biped“ și „omul este viețuitor“, anume să se spună că „omul este viețuitor biped“. Când însă am face invers și am pune înainte ce este mai particular, atunci nu e cu neputință. Căci în om este implicat faptul de a fi biped, iar în biped e implicat viețuitorul. În rațional este de asemenea implicat viețuitorul; și putem găsi alte exemple de acest fel. Acestea deci, cu privire la prima îmbinare.

Răsturnată față de această teză este problema: când anume e cu putință ca lucrurile spuse simultan să fie rostite și separat. Căci nu întotdeauna e cu putință așa ceva. De pildă, pot rosti întregul „liliacul este și nu este pasăre“ sau „eunucul este și nu este bărbat“; dar a separa acestea și a spune că liliacul este pasăre, că eunucul este bărbat, nu pot s-o fac, de vreme ce orice pasăre are aripa despicată. Se întâmplă același lucru în celălalt caz, și în 71r
multe altele. De aceea el ne dă o regulă și cu privire la această împletire, când anume este posibil ca cele spuse simultan să fie rostite și separat. El spune că ori de câte ori o formulare nu se opune în chip vădit altei formulări, cum era la faptul de a fi pasăre și de a nu fi (căci aci în chip vădit o formulare combate contradictoriu pe cealaltă), sau când o formulare nu se dovedește a combate

contradictoriu pe cealaltă, dar în sensurile, respectiv în definițiile celor formulate se găsește contradicția, atunci nu e cu putință ca cele spuse simultan să fie și separat. De pildă, în cazul cadavrului, pot spune întregul acesta „cadavrul este om mort“, dar nu pot spune separat „cadavrul este om“; căci aci, o expresie nu combate contradictoriu pe alta (ce opoziție au într-adevăr cadavrul și omul?), însă definițiile lor se combat: definiția omului este, să spunem, de viețuitor rațional, pe când cadavrul nu este nici viețuitor, nici rațional, ci mai degrabă neviețuitor nerațional; și altele de acest soi. La acestea se adaugă încă un mod: când anume nici formulările nu dovedesc a se combate, nici definiția formulării, dar când în propoziția compusă se va afla enunțul suplimentar, ca al treilea, sau când verbul de existență se enunță accidental despre subiect, atunci nu este posibil să se facă separația și o singură enunțare. De pildă, fie spuse pe de o parte „rău ca purtare“, pe de alta „bun la meserie“, care să aibă rând pe rând întâietate. Pot să spun astfel „Simon este bun cizmar“ ca întreg, sau „Simon este cizmar bun“, dar nicidecum „Simon este bun“. În prima enunțare „este“ se predică prin accident despre Simon, iar nu în sine. La fel, în „Homer este poet“, se enunță prin accident despre Homer, deci nu pot spune că „Homer este“. Căci verbul „este“, de existență, atunci când se enunță ca atare și nu ca un enunț suplimentar în al treilea rând, semnifică existența lucrului chiar. Un alt exemplu cât se poate de lămurit, pe care
71v l-a dat și el, poate fi adus: „neființa este părelnică“. Acest lucru îl pot rosti în întregul lui, căci „este“ se enunță, pentru neființă, prin accident. În schimb, nu e cu putință să se spună că neființa este; avem într-adevăr convingerea despre neființă nu că este, ci că nu este. — Cu acestea, el pune capăt celei de a treia secțiuni.

p. 21a 32. *În ce privește însă non-existentul, nu e adevărat să se spună, prin simplul fapt că este luat în considerație, cum că este ceva; căci considerația asupră-i nu e că este, ci că nu este.* Trebuie știut că există o ipoteză a lui Platon în sensul că universul acesta constă din realități și neființă. El a numit neființă, adică materie, faptul de nu fi nimic din cele ce sunt în act. Aristotel deci spune că neființa este părelnică; nu cum că este, ci tocmai că avem părerea despre ea că nu este. — Pe acestea le conține capitolul.

ÎNCEPUTUL SECȚIUNII A IV-A

Capitolul 1

p. 21a 34. *Acestea fiind precizate, trebuie cercetat cum se comportă între ele negațiile și afirmațiile* ș.a.m.d.

În această secțiune filozoful are drept țintă să discute despre propozițiile cu câte un mod, cercetând următoarele două probleme, întâi cum se nasc negațiile pornind de la afirmații, iar al doilea, care este implicația acestor propoziții. Noi însă, înaintea exegezei cuvânt cu cuvânt, vom cerceta mai întâi ce înseamnă mod și câte moduri sunt, și în ce sens diferă modulul de așa-numita materie; în al doilea rând, care e numărul unor astfel de propoziții. Să începem cu primul punct. Mod, așadar, este adaosul, respectiv cuvântul ce semnifică felul cum revine predicatul subiectului. Determinația suplimentară preciza cantitatea (s-a spus într-adevăr că determinația suplimentară este adaosul semnificând în ce măsură revine subiectului predicatul), pe când modul definește calitatea. Modurile sunt într-un fel nelimitate și de neprecizat ca număr, totuși în

72r linii mari se reduc la patru, care sunt: necesarul, imposibilul, contingentul, posibilul. Într-adevăr, orice ar spune cineva, indică întru totul fie modul necesității, ca faptul că soarele se mișcă veșnic (căci aci „veșnic", chiar dacă nu reprezintă un mod propriu-zis, totuși joacă rolul de mod al necesității; într-adevăr soarele se mișcă în chip necesar), fie indică modul contingent, ca în „Socrate se plimbă frumos" (căci frumos dă de înțeles modul contingent), fie indică modul posibil, ca în „Socrate iubește mult" (căci „mult" semnifică aci posibilul), fie indică imposibilul, ca atunci când spunem că „Socrate e cu neputință să fie înaripat". Așadar, acestea sunt cele patru moduri, și nu încape loc pentru un altul, așa cum au închipuit unii dintre interpreții lui Aristotel, din spusa acestuia în *Analitice* cum că orice propoziție este fie a existentului, fie a existentului necesar, fie a existentului contingent. Căci ei au socotit și modul existentului... Însă că e cu neputință să fie un mod al existentului este limpede și din cele stabilite de Aristotel, și după adevăr. Din cele stabilite de Aristotel însuși, fiindcă nicăieri în scheme el n-a menționat existentul, ci numai patru moduri; iar după adevăr, fiindcă prima diferență în sânul propozițiilor este că ele sunt fie cu mod, fie fără de mod. Propoziția de mod o numește Aristotel existentă, așa cum vom vedea, cu voia Domnului, la *Analitice*, când se va vorbi despre conversiunea propozițiilor. Pe de altă parte, modul diferă de materie prin aceea că materia se manifestă laolaltă cu tipul respectiv de propoziții, cum s-a spus, pe când modul se adaugă din afară. De pildă, spunându-se „Socrate e viețuitor" s-a manifestat totodată și faptul material că este necesar; dacă însă spun că Socrate este în chip necesar viețuitor, atunci s-a pus din afară „în chip necesar", adic modul. De aceea

ele sunt și în dezacord adesea: dacă materia e necesară pe
când modul nu este, propoziția va fi găsită falsă. De pil-
dă, în „omul este viețuitor“ materia e necesară; dacă însă
alătur modul contingent de propoziția necesară și spun:
„omul este în chip întâmplător viețuitor“, atunci fac ca
această propoziție să fie falsă. Într-adevăr, contingentul
semnifică ceea ce nu este dar poate să se ivească. — Cu
acestea se încheie primul punct.

Al doilea punct era: care este numărul unor astfel de
propoziții. Se ivesc aci 1 296 de propoziții, din cauza ur-
mătoare. Modul se găsește fie în propozițiile alcătuite nu-
mai din subiect și predicat, ca în „Socrate se plimbă în chip 72v
întâmplător, respiră în chip necesar“, și în cele de acest
fel, fie în propozițiile alcătuite din subiect, predicat și
enunțul suplimentar ca al treilea. Iar atunci când se găseș-
te în propozițiile alcătuite numai din subiect și predicat,
afirmațiile variază în patru feluri. Să presupunem deci
acest lucru, pe care el însuși îl spune literal, cum că atunci
când negația „nu“ nu este atașată de mod, se alcătuiește
o afirmație. Este necesar deci ca ambii termeni să fie: sau
determinați, sau nedeterminați, ori ca unul să fie deter-
minat, celălalt nedeterminat. Iar aceasta în două feluri.
Căci fie subiectul e determinat iar predicatul nedetermi-
nat, fie predicatul e determinat iar subiectul nedeterminat.
Iar atunci când, la fel, este cercetat modul, în propozi-
țiile alcătuite din subiect, predicat și enunțul suplimentar
ca al treilea, afirmațiile variază în opt feluri. Căci e ne-
cesar ca cei trei termeni, predicatul, subiectul și enunțul
suplimentar, ca un al treilea (acum este presupus și ter-
menul de enunț suplimentar, ca al treilea), să fie: sau de-
terminați, sau toți trei nedeterminați, sau unii determinați,
alții nedeterminați. Iar din nou, dintre ei, sau extremii sunt
determinați iar mediul nedeterminat, sau invers extremii
nedeterminați iar mediul determinat, sau primii doi

determinați, ultimul nedeterminat, sau invers, ultimul determinat, primii nedeterminați, sau primul determinat iar ultimii doi nedeterminați, sau invers, primul nedeterminat, ultimii doi determinați. Exemplele pentru acestea sunt cât se poate de evident de dat, celui ce ar dori-o. Așadar, printre propozițiile alcătuite numai din subiect și predicat erau 4 afirmații, dar acum s-au ivit 8, în cazul celor alcătuite cu enunțul suplimentar ca al treilea. Astfel că
73r până acum vor fi 12. Aceste 12 propoziții le vom multiplica prin propozițiile de acolo, respectiv cele 4 tipuri de propoziții afirmative, vreau să spun cea singulară, cea fără determinație suplimentară, cea cu determinație suplimentară și cea cu deterinație suplimentară universală. Atunci cele 12 propoziții, înmulțite cu patru, pe baza acestora din urmă, vor da 48. Aceste 48, înmulțite pe baza tripartiției timpului, vor da 144. Din nou acestea vor fi înmulțite pe baza tripartiției materiei, dând 432. La rândul lor aceste 432, înmulțite după cele trei moduri, vor da o mie două sute nouăzeci și șase. Spunem însă numai trei moduri, dat fiind că modul posibilului se spune mai general, atât cu privire la necesar, cât și la contingent, divizându-se în aceste două moduri. Cel ce se divide nu este nimic dincolo de diviziunile sale, iar acesta e motivul pentru care spunem că sunt doar trei moduri, necesarul, contingentul și imposibilul. S-au produs astfel în chip firesc 1 296 de afirmații de-ale acestor propoziții. La acestea se adaugă și celelalte afirmații de la secțiunile a 2-a și a 3-a. Cele din secțiunea a 2-a erau 72, produse de propozițiile alcătuite doar din predicat și subiect, iar cele din secțiunea a 3-a, produse de propozițiile alcătuite din subiect, predicat și enunțul suplimentar ca al treilea, erau 144. Așadar, adăugând pe acestea 216 din secțiunea a 2-a și a 3-a celor 1 296 obținem, ca afirmații, 1 512. Iar întrucât este evident că sunt tot atâtea negații câte

afirmații înseamnă că toate negațiile și afirmațiile, respectiv toate propozițiile pe care ni le înfățișează în cartea aceasta filozoful, vor fi în număr de 3 024. — Iar astfel, cu voia Domnului, se încheie și punctul 2 și capitolul de față.

Capitolul 2

p. 21a 34. *Acestea fiind precizate, trebuie cercetat cum se comportă între ele negațiile și afirmațiile* ş.a.m.d.

Spuneam în capitolul precedent că în această de-a 4-a secțiune se tratează despre propozițiile cu mod, cercetându-se următoarele două probleme: întâi, în ce fel se 73v
produc negațiile din afirmații, în al doilea rând, care sunt implicațiile unor astfel de propoziții, cercetându-se la punctul 1 cui trebuie atașată negația „nu", dacă trebuie modului, lui „este" sau pur și simplu verbului. Căci în cazul altor specii de propoziții alăturăm negația „nu" de verbul a fi. Într-adevăr, dacă n-am face aceasta, s-ar găsi cazuri când afirmația ar fi laolaltă falsă cu negația. Astfel, pentru afirmația că „lemnul este om alb", o afirmație falsă, dacă am face negația „lemnul nu este om alb", am obține-o drept adevărată; dacă însă am spune: „lemnul este om non-alb", am arăta că și aceasta e falsă, laolaltă cu afirmația. Căci o asemenea negație spune acest lucru, cum că lemnul este om, numai că nu este alb, ceea ce pentru oricine e fals. Pe drept cuvânt deci alăturăm negația „nu" de „este", făcând negativa: „lemnul nu este om alb". Deci rămâne de văzut dacă nu cumva și în cele de mai jos trebuie alăturată negația „nu" lui „a fi", spre a face din afirmația „e posibil să fie" negația „e posibil să nu fie". Iar el spune că e cu neputință să se facă astfel; mai întâi — ceea ce am spus adesea — fiindcă rolul principal aci îl are modul, iar negația „nu" trebuie să-i fie alăturată lui; căci pe acela vrem să-l suprimăm, și anume felul, în speță

calitatea. Într-adevăr, afirmativa declară, de pildă, că se întâmplă ca omul să se plimbe; noi urmărim să suprimăm modalitatea și să spunem că nu întâmplător se plimbă. Deci primul motiv este că negația „nu“ trebuie să fie alăturată părții principale, așa cum s-a spus adesea. Al doilea motiv este că, nefăcându-se astfel negațiile, se va găsi că sunt adevărate laolaltă afirmația și negația, ceea ce e cu neputință. Dacă spun „e posibil ca haina să fie tăiată“, „e posibil să nu fie tăiată“, amândouă sunt adevărate, în ca-
74r zul materiei contingente. Dacă însă spun „e posibil ca haina să fie tăiată“, „nu e posibil să fie tăiată“, una din propoziții e pe de-a-ntregul adevărată, cealaltă falsă. Deci la fel cum se întâmplă în cazul posibilului, e evident că va fi și în cazul contingentului, al necesarului și al imposibilului. Iar la fel și în cazul afirmațiilor prin metateză. — Așa se încheie punctul 1, privitor la felul cum trebuie făcute negații din afirmații, în cazul propozițiilor cu mod, și anume că negația „nu“ trebuie alăturată modului.

Al doilea punct este cel în care se înfățișează implicația unor astfel de propoziții prin trei scheme. Prima schemă este aceasta.

E posibil să fie	Nu e posibil să fie
se întâmplă să fie	nu se întâmplă să fie
nu e imposibil să fie	e imposibil să fie
nu e necesar să fie	e necesar să fie
E posibil să nu fie	Nu e posibil să nu fie
se întâmplă să nu fie	nu se întâmplă să nu fie
nu e imposibil să nu fie	e imposibil să nu fie
nu e necesar să nu fie	e necesar să nu fie

El așază în primul rând afirmativele posibilului și contingentului, spunând „e posibil să fie“, „se întâmplă să fie“. În linie dreaptă pune drept a treia negație imposibilului,

spunând „nu e imposibil să fie", iar drept a patra pune negația simplă a necesarului, spunând „nu e necesar să fie". Apoi, pe a doua tablă, în continuare, pune afirmațiile prin metateză „e posibil să nu fie", „se întâmplă să nu fie", iar a treia, negația prin metateză a imposibilului, care sună „nu e imposibil să nu fie", și a patra, iarăși, negația prin metateză a necesarului, care sună „nu e necesar să nu fie". Apoi în dreptul primei table pune negațiile „nu e posibil să fie", „nu se întâmplă să fie", pe urmă afirmația care sună „e imposibil să fie" și a patra, afirmația prin metateză a necesarului, care sună „e necesar să nu fie". Pe a patra tablă pune întâi negațiile „nu e posibil să nu fie", „nu se întâmplă să nu fie", apoi „e imposibil să nu fie", afirmația prin metateză, și a patra, afirmația necesară simplă, „e necesar să fie" [v. inf., p. 276]. După ce a instituit astfel schema, el poate să explice bine celelalte propoziții și implicațiile lor. O deosebire însă face numai contradicția imposibilului, întrucât afirmația e implicată prin negații, iar negația prin afirmații. În plus, negația lui „e necesar să nu fie" nu este „nu e necesar să fie", ci cea așezată jos pe diagonală, care sună „nu e necesar să nu fie". El co- 74v
rectează deci această schemă în schema a doua și pune astfel contradictoria pe linia dreaptă, cum făcuse și cu [schema] imposibilului. Dar cum săvârșește el aceasta, o vom afla, cu voia Domnului, în cadrul altei cercetări.

p. 21a 38. *Într-adevăr, dacă e vorba de îmbinări, se opun între ele ca fiind contradictorii* [ș.a.m.d.] Trebuie știut că spune *dintre cele îmbinate* aci, în loc de „dintre propoziții".

p. 21b 3. *Căci dacă despre orice este adevărată sau afirmația, sau negația, atunci ar fi adevărat să se spună că*

lemnul, de pildă, este om non-alb. În locul acesta, câți-va au făcut presupunerea că negația simplă este mai generală decât afirmația prin metateză, întrucât este fals, după câte spune, că „lemnul este om non-alb", în schimb e adevărat să se spună că „lemnul nu este om alb", căci se suprimă întregul. Dacă însă vom păstra întreg predicatul și nu-l vom îmbucătăți, e evident că și această [propoziție] va fi găsită adevărată, la fel cu negația simplă, cum am spus-o și mai sus.

p. 21[b] 14. *Iar rațiunea este* (prin *rațiune* înțelege aci „cauza") *că tot ce e astfel posibil* [ș.a.m.d.] El vorbește aici despre ce este mișcat, în cazul contingentului; căci acesta se întâmplă să nu fie veșnic în act, pe când ce e mișcat în cazul necesarului este veșnic în act. Într-adevăr, noi spunem că e posibil ca soarele să se miște, nu în sensul că îl concepem ca mișcându-se câteodată, alteori nu, ci ca fiind veșnic în act și mișcat.

p. 21[b] 17. *Dar e cu neputință ca despre un același lucru să fie adevărate spusele opuse* [ș.a.m.d.] Acest lucru îl afirmă el aci, că este cu neputință ca o contradicție privitoare la un același lucru să fie laolaltă adevărată ori falsă într-un același timp. Este însă evident că nu-l preocupă aci orice formă a unor astfel de propoziții. Căci în cazul propozițiilor determinate suplimentar, acest lucru nu e întotdeauna... a fi laolaltă adevărate, în cazul că vom face negația alăturând determinației suplimentare negația „nu"; ci uneori sunt adevărate laolaltă, în cazul câte unei materii, ca într-al celei contingente, alteori nu sunt laolaltă adevărate, ca în cazul necesarului. Căci este adevărat să se spună că „orice om este cu necesitate viețuitor", dar e fals să se spună că „nu orice om este cu necesitate viețuitor". Așa încât, în cazul necesarului, adevărul și

falsitatea se distribuie. Dar în cazul contingentului ele nu o fac: căci este falsă și propoziția „se întâmplă ca orice om să se plimbe“ și cea care spune „se întâmplă ca nu orice om să se plimbe“, în cazul unui răstimp determi- 75^r
nat, evident. Dacă e vorba însă de un timp nedeterminat, e evident că amândouă sunt adevărate. Pe de altă parte, dacă rostesc cealaltă negație „nu se întâmplă ca orice om să se plimbe“, spun ceva adevărat dar și un neadevăr. Căci acest lucru înseamnă că „se întâmplă să nu se plimbe orice om“, și nu rostesc altceva decât că e cu neputință ca orice om să se plimbe. În concluzie, în cazul unor astfel de propoziții trebuie ca particula „nu“ să fie luată pentru și alăturată de mod, fie că e vorba de o propoziție determinată suplimentar, fie că nu; căci [doar] astfel se va produce contradicția.

p. 21^b 22. *Dacă primul lucru este cu neputință* [ș.a.m.d.] Pe care îl declară cu neputință? Faptul că cele două propoziții, afirmația și negația, respectiv contradicția, trebuie să fie adevărate în cazul unui aceluiași lucru.

p. 21^b 26. *Căci, după cum în cazurile de mai sus „a fi“ și „a nu fi“ erau adaosuri* [ș.a.m.d.] El spune adaos în loc de „cuvânt suplimentar și nu subiect“. — Pe acestea le cuprinde capitolul.

Capitolul 3

p. 22^a 38. *Cât despre „e necesar“, trebuie văzut cum stau lucrurile cu el. Este evident că nu se comportă așa, ci contrariile sunt cele ce se implică, pe când contradictoriile își sunt străine* ș.a.m.d.

Adoptând, în prima schemă, teza că negația simplă a necesarului este implicată de afirmațiile posibilului,

contingentului și de negația imposibilului, el cercetează aci dacă a adoptat-o pe bună dreptate. Într-adevăr, s-ar părea că afirmația simplă e implicată de propozițiile menționate, vreau să spun de cele două afirmații, a posibilului și a contingentului, și de negația imposibilului. Faptul că afirmația e implicată, mai degrabă decât negația, îl precizează printr-o teză auxiliară, ce face demonstrația prin așa-numita dovadă a imposibilului. Teza este următoarea. Afirm că propoziției „e necesar să fie“, afirmativă, îi urmează cea care spune că „e posibil să fie“. Dacă celălalt declară că nu-i urmează aceasta, atunci, deoarece la fiecare este adevărat fie să afirmi fie să negi, va urma propoziția „nu e posibil să fie“; și deoarece această propoziție „nu e posibil să fie“ are drept implicată propoziția ce sună „nu se întâmplă să fie“ și cea care sună „e imposibil să fie“, atunci cu necesitate afirmației simple a necesarului, celei care spune că „e necesar să fie“, îi vor urma cea care sună „nu se întâmplă să fie“ și „e imposibil să fie“; ceea ce este absurd. Și iarăși, de vreme ce afirmației „e imposibil să fie“ îi urmează „e necesar să nu fie“, iar cineva ar putea spune că „nu e posibil să fie“ urmează lui „e necesar să fie“, atunci se va găsi că și propoziția „e necesar să nu fie“ e implicată de propoziția „e necesar să fie“; ceea ce e imposibil. Prin urmare, „nu e posibil să fie“ nu urmează lui „e necesar să fie“, ci afirmația, adică „e posibil să fie“, astfel încât negația și afirmația posibilului să nu fie în situația de a urma unei aceleiași propoziții. Iarăși, de vreme ce necesarul este determinat și dacă faptul de-a fi posibil înclină și într-o parte și în alta (căci el înseamnă și a fi necesar și a fi contingent), neapărat patru fiind propozițiile necesarului — vreau să spun: afirmația simplă, negația simplă, afirmația prin metateză și negația prin metateză — atunci s-a dovedit că afirmația simplă nu urmează ca în schema 1 [p. 271], deoarece s-a demonstrat că afirmația posibilului urmează

afirmației necesarului. Însă nici afirmația prin metateză, cea care spune că „e necesar să nu fie", nu poate urma lui „e posibil să fie". Căci s-a stabilit că ea e implicată de negații. Va fi concepută deci, ca implicată de propozițiile amintite, negația prin metateză, care sună: „nu e necesar să nu fie". Într-adevăr aceasta e adevărată și în ce privește pe „e necesar să fie", și este mai generală decât cea din urmă și nedeterminată.

E posibil să fie	Nu e posibil să fie
se întâmplă să fie	nu se întâmplă să fie
nu e imposibil să fie	e imposibil să fie
nu e necesar să nu fie	e necesar să nu fie
E posibil să nu fie	Nu e posibil să nu fie
se întâmplă să nu fie	nu se întâmplă să nu fie
nu e imposibil să nu fie	e imposibil să nu fie
nu e necesar să fie	e necesar să fie

Rămâne deci să se schimbe ordinea și să se treacă propoziția „nu e necesar să fie", negativa simplă, care se afla în locul 4 al schemei 1, în locul al 8-lea, iar în locul ei, adică într-al patrulea, să se aducă negația prin metateză, 76r
cea care spune că „nu e necesar să nu fie". Într-adevăr, aceasta din urmă se și opune contradictoriu celei așezate în dreapta, în speță afirmației prin metateză, care spune că „e necesar să nu fie". — Implicațiile propozițiilor se produc în același fel ca la propozițiile posibilului, adică în sensul că sunt așezate la dreapta, iar contradictoriile nu mai sunt separate, ca în schema 1. În acest loc figurează și a doua schemă. Filozoful ridică problema din nou și cu privire la aceasta, rezolvând-o și înfățișând cea de-a treia schemă, a propozițiilor ce se implică pe bază de adevăr. Felul cum face el aceasta îl vom afla, cu voia Domnului, într-altă parte.

p. 22b 3. *Pricina însă pentru care necesarul nu face consecuția în același mod cu celelalte* [ș.a.m.d.] Aci indică o cauză anumită pentru care contradictoria nu e asociată contradictoriei, ci faptul de a fi celui de a nu fi. Și trebuia mai întâi să ne spună care este propoziția necesarului și cea implicată cu adevărat, iar astfel să indice cauza prin care se produce o asemenea implicație. El însă a intervertit ordinea și mai întâi rostește cauza pentru care implicația este aceasta, iar așa, schimbând numai două propoziții, prezintă ordinea exactă. Căci rânduise sus negația simplă a necesarului, la început, împreună cu cele două simple, pe când acum o pune jos, împreună cu cele prin metateză. Iar negația prin metateză a necesarului o rânduiește invers, cum s-a arătat pe baza teoriei.

p. 22b 7. *Așa încât, dacă acelea sunt la fel cu „poate să fie" și „nu poate", ele se comportă pe bază de contrarietate* [ș.a.m.d.] Acest lucru îl spune aci filozoful, cum că[9] necesarul nu se mai comportă la fel, ci în chip contrar.

p. 22b 11. *Într-adevăr, a fi necesar implică pe a fi posibil; dacă nu, ar urma negația.* Aci el începe să facă aceea ce spuneam în considerațiile noastre și vrea să arate că propoziției „e necesar să fie" îi urmează cea care spune că „e posibil să fie". Căci dacă nu-i urmează aceasta,
70v atunci îi va urma cu necesitate negația, care spune că „nu e posibil să fie", deoarece la un astfel de mod se pune în general problema să afirmi sau să negi. Iar el conclude pe baza reducerii la imposibil, cum spuneam, că propo-

[9] Dacă imposibilul se comportă la fel, ca realitate, cu ce nu e posibil. (*Nota ediției Academiei din Berlin.*)

ziția „e posibil să fie“ urmează întru totul celei ce spune „e necesar să fie“. — Pe acestea le conține capitolul.

Capitolul 4

p. 22b 29. *S-ar putea pune problema dacă lui „e necesar să fie“ nu-i urmează „poate să fie“* ș.a.m.d.

După ce arătase în schema a doua că posibilul urmează necesarului (căci dacă nu este așa, spunea el, atunci în chip necesar rezultă negația, care spune „e posibil să nu fie așa“ sau „nu e posibil să fie“, ceea ce de fiecare dată e cu neputință de spus în cazul necesarului), acum se întreabă cum ar putea spune cineva că posibilul urmează necesarului. Într-adevăr posibilul înclină și de o parte și de alta: ceea ce poate fi tăiat poate și să nu fie; în schimb necesarul e determinat. Cum poate urma determinatului nedeterminatul? El soluționează deci această nedumerire trecând-o pe seama omonimiei, în sensul că posibilul e spus diferit, iar un [anumit] posibil urmează necesarului, dar în alt înțeles posibilul nu urmează necesarului. Însă în general posibilul poate fi luat din clasificări, ca fiind spus în diferite feluri. Posibil se spune fie potrivit cu aptitudinea, cum s-ar spune că un copil poate deveni grămătic, fie după posesiunea unui caracter, independent de faptul că e în putere ori în act și fără ca acela căruia nu-i revine în act să dispară, așa cum de pildă umbletul revine celui ce umblă, dar separându-se umbletul nu dispare cel ce merge. Aceasta se numește „necesarul pe bază de ipoteză“, predicatul putând reveni subiectului. Sau [se mai spune posibil] când actul revine, potrivit cu caracterul posedat... iar el revine celor generate și pieritoare... Iar dacă revine celor generate și pieritoare, atunci

lucrul căruia îi revine el piere de-a binelea de îndată ce actul se separă. De pildă, focul este ceva generat și pieritor; iar atunci când el există, e necesar să-i revină căldura, pe când atunci când dispare actul său, respectiv căldura, dispare și focul de-a binelea, laolaltă cu căldu-
77r ra. Pe de altă parte [actul] revine celor veșnice, așa cum spunem că mișcarea revine veșnic soarelui; căci soarele se mișcă neîncetat. Așa încât un fel de posibil, anume cel raportat asupra veșnicului... sau atunci când predicatul revine în chip absolut subiectului, ceea ce se și numește necesar prin ipoteză. Aceste două înțelesuri ale posibilului deci pot să urmeze necesarului; celelalte înțelesuri însă nu o fac neapărat. Astfel [trebuie spus] neîntârziat că posibilul așa-zis pe bază de capacitate nu urmează necesarului; într-adevăr haina poate fi tăiată ori nu, dar nu se taie pe de-a-ntregul necesar ori nu. La fel, copilul poate să devină grămătic, dar și să nu devină. Așadar, acest posibil nu urmează necesarului, așa cum am zice că în chip necesar urmează viețuitorul din om. Căci despre întreg viețuitorul, noi spunem că urmează omului, ca fiind substanță, însuflețit, capabil de senzație, dar nu spunem și că orice viețuitor urmează din om. Într-adevăr, chiar dacă viețuitorul rațional urmează din om, nu o face și cel nerațional. Interpretul cărții spune, cred, că teorema este evidentă. Căci întotdeauna când cele principale nu se convertesc cu cele ce urmează, în chip necesar ce e mai general urmează lucrului principal, dar nu potrivit cu oricare dintre părțile sale, ci ca întreg. De pildă, în spusa că „omul este viețuitor“, omul este luat ca principal, viețuitorul ca următor lui; și dacă ceva este om, este în întregime viețuitor, nu dacă ceva e viețuitor este în întregime om. De vreme ce deci anteriorul și următorul nu se convertesc, acesta dă urmare primului nu potri-

vit cu oricare din părțile sale, ci ca întreg, cum spuneam. Căci și viețuitorul este o substanță însuflețită, capabilă de senzație, după cum e omul. Iar acestea se pot spune despre toate. Întrucât el a arătat că posibilul e mai general decât necesarul, el răstoarnă rânduiala schemei și așază deasupra propozițiile necesarului, puse jos, iar pe celelalte le lasă la locul pe care-l au.

E necesar să fie nu se întâmplă să nu fie nu e posibil să nu fie e imposibil să nu fie	Nu e necesar să fie se întâmplă să nu fie e posibil să nu fie nu e imposibil să nu fie
E necesar să nu fie nu se întâmplă să fie nu e posibil să fie e imposibil să fie	Nu e necesar să nu fie se întâmplă să fie e posibil să fie nu e imposibil să fie

Cauza pentru care e făcut așa a dat-o el însuși: cele particulare și principale se rânduiesc întotdeauna înain- 77v
tea celor ce urmează din ele și mai generale. Al doilea motiv, spune el, este că necesarul se referă numai la ce este veșnic, pe când posibilul și la el, și la cele de sub naștere și pieire; iar întrucât acelea sunt superioare celor născute și pieritoare, este firesc ca și în schemă propozițiile necesarului să fie rânduite înaintea celor ale posibilului. Pentru acestea el și face o clasificare, spunând că, dintre realități, unele sunt doar în act, cum sunt substanțele divine, altele atât în putere cât și în act, cum sunt toate cele născute și pieritoare, iar altele numai în putere, cum este așa-zisa materie informă. — Cu acestea, el a pus capăt cercetării privitoare la propoziții. Iar aci se încheie teoria de față.

p. 23ᵃ 11. *Iar această din urmă capacitate figurează numai la cele ce se mișcă* [ș.a.m.d.] El pare a numi „capacitate" aptitudinea care este pe deplin separabilă de ce

e în act, cum este în cel așezat aptitudinea de a umbla. De aceea ne și spune că ea se află în cele mișcate, adică în cele ce stau sub naștere și pieire, capabile să se miște ori nu, în timp ce actul lipsit de o asemenea putere îl pune ca fiind în cele veșnice. De aceea, în continuare, va arăta că actul este anterior față de putere, prin faptul că lucrurile veșnice sunt anterioare celor născute, unde se află virtualul. Chiar dacă deci ar fi în cele cerești virtualitate, ea totuși nu e aceasta, ci e cea îmbinată cu actul.

p. 23ª 18. *Și într-adevăr, necesarul și non-necesarul sunt poate un principiu* [ș.a.m.d.] Aci, de vreme ce a arătat că posibilul este mai general decât necesarul, și pe de altă parte trebuie să rânduiască drept ulterior pe cele implicate, ca fiind generale față de realitățile particulare principale, el numește principii și pune drept prime propozițiile necesarului.

p. 23ª 23. *Iar unele suntocte fără a fi în putere, cum sunt substanțele prime.* Pentru cazul substanțelor prime, adică al celor veșnice, el spune că sunt aceleași puterea și actul; și pe drept cuvânt, de vreme ce nu se poate întâlni la ele o putere lipsită de act.

p. 23ª 24. *Pe când altele, cele care sunt anterioare prin natură, dar posterioare în timp, sunt în putere* [ș.a.m.d.] El declară anterior prin natură actul față de putere, cum e desăvârșitul față de nedesăvârșit și ce e mai de preț față
78r de ce e lipsit de preț; iar în timp el îl declară posterior, în măsura în care orice act reiese dintr-o virtualitate prealabilă. — Pe acestea le conține capitolul.

ÎNCEPUTUL SECȚIUNII A V-A

Capitolul 1

p. 23ª 27. *Este oare contrară negației afirmația, sau afirmației afirmația*? ș.a.m.d.

Ținta lui Aristotel cu privire la propoziții a fost atinsă, iar capitolul 4 a luat capăt. În schimb cercetarea ce vine acum nu e întru totul a lui Aristotel, ci a fost scrisă ca un exercițiu de gândire. Așa se face că și Porfir, scriind o întinsă interpretare a acestei lucrări, nu a socotit vrednic de luat în considerație spre clarificare capitolul de față. Totuși, fie că este, fie că nu e al lui Aristotel, vom lămuri cele ce sunt discutate în el. Problema este următoarea: pentru o propoziție oarecare, adevărată ori falsă, și două propoziții în conflict cu ea, care anume are putere mai mare de combatere: afirmația contrară ori negația proprie? Autorul acestei probleme arată că negația proprie combate mai puternic o asemenea propoziție. Însă el mută problema cercetată, din planul vorbirii în cel al gândirii. Căci la fel cum se comportă lucrurile în cazul gândirii, adică al vorbirii intime, la fel va fi și în cazul vorbirii rostite. Iar mai întâi, el determină care sunt judecățile contrare și care nu sunt, ci doar par să fie. El spune, așadar, că acelea par să fie judecățile contrare care sunt gândite cu privire la lucruri contrare: „înțelepciunea e ceva bun, înțelepciunea e ceva rău". După precizarea aceasta, el își propune să dovedească teza în discuție prin cinci argumente. Primul argument, pe bază de predicate, este următorul. Întâlnim o judecată care gândește existentul ca existent, de pildă că binele este bun, binele este folositor, binele este de urmărit, binele este de pre- 78ᵛ
ferat, și toate cele de acest soi. Dar întâlnim și o altă judecată, care proclamă drept existent ce nu există... că „binele este de evitat, binele este nefolositor, binele nu e bun"; iar aceasta dă existentul drept neexistent. El spune,

atunci, că nici o judecată dintre cele gândite nu e de socotit că ar fi combătută de cele ce gândesc existentul ca existent, ci existentul ca inexistent, cum de pildă prin propoziția „binele este bun“ e combătută propoziția „binele nu este bun“. Faptul însă că acest lucru nu are în el necesitate poate fi recunoscut din ce urmează. Într-adevăr adesea, cum am spus, s-a stabilit că un lucru e contrar unuia singur; însă a nu fi bun introduce și pe rău, și pe nefolositor, și faptul că e de evitat, și nenumărate altele. Se vor găsi deci nesfârșit de multe [predicate] care se combată un singur lucru. Că după cum non-alb înseamnă și negru, și galben, și cenușiu, și roșu, și albastru, și toate celelalte culori intermediare, iar dacă s-ar spune că non-albul apare lângă alb* s-ar găsi multe ce se opun unuia singur, la fel se întâmplă și în cazul celor ce discutăm.

Al doilea argument este pe baza în-sinelui și al accidentului. Noi știm, spune el, că aceea ce e în sine combate mai puternic în-sinele decât o face accidentul. Într-adevăr dacă am avea acestea două, albul în sine și albul prin accident, și alte două, negrul în sine și negrul prin accident, este limpede că negrul în sine e cel care se opune albului în sine și nicidecum negrul prin accident. Așadar, judecata care susține că binele nu este bun în sine combate judecata care concepe că „binele este bun“, pe când cea care spune „binele este rău“ e prin accident. Este deci limpede că negația proprie combate mai puternic afirmația.

Al treilea argument este, pentru el, cel pe bază de simplu și compus, anume că simplul combate simplul, com-
79r pusul combate compusul. Dacă deci „binele este bun“ e ceva simplu și „binele nu e bun“ de asemenea simplu, iar „binele este rău“ e îmbinat, atunci „binele nu este bun“ combate mai puternic pe „binele este bun“ decât judecata care socotește că „binele este rău“. Iar cele două argumen-

* Textul e defectuos. (*Nota ediției românești.*)

te [din urmă] au același gând și felul lor de a combate e același. Căci este greșit să se spună că propoziția „binele este rău" e compusă, pe când „binele nu este bun" ar fi simplă. Într-adevăr, e limpede că nu spunem aci „simplu" și „compus" potrivit cu rostirea expresiilor, în sine sau pe bază de accident, ci potrivit cu sensul, de vreme ce autorul pune în joc problema în cazul judecății, respectiv al vorbirii în sine. Dacă deci spunându-se că „acest lucru este rău", „acesta e negru" se semnifică extremul, iar extremul e definit, pe când „nu este bun" și „nu este negru" semnifică nu doar extremele ci și intermediarii, atunci e limpede că acestea din urmă sunt în mai mare măsură îmbinate și compuse decât judecățile care spun că „binele este rău" și „albul este negru".

Al patrulea este argumentul pe bază de replică. Într-adevăr el spune că, dacă asupra oricărui lucru este adevărat sau să se afirme sau să se nege ceva și dacă în chip necesar adeverește sau afirmația sau negația proprie lui, nefiind cazul să se invoce în nici o materie afirmația contrară, atunci e evident că, așa cum stau lucrurile în cazul altor propoziții care nu au drept contrară afirmația contrariului (trebuie într-adevăr știut că, dacă predicatul este fie o substanță, fie o mărime, fie altceva ce n-are contrariu, înseamnă că nu se poate rosti afirmația contrariului, pe când negația corespunzătoare poate fi rostită, ca de pildă „omul este un viețuitor, omul nu este un viețuitor", „linia este de trei coți, linia nu este de trei coți"), la fel se va întâmpla și cu celelalte — cum spuneam — care aduc o contrarietate în propoziții. Iar faptul că acest argument e întemeiat se vede prin raportarea la unu, ca aci. Într-adevăr 79v
chestiunea cercetată era că, existând o propoziție adevărată ori falsă, [în conflict] cu două propoziții opuse, de care din acestea este ea mai puternic combătută? În

cazul deci în care nu există afirmație a contrariului, cum să aibă rost problema ? De aci se recunoaște că ea e combătută de negația corespunzătoare, și nu mai stăm să considerăm o altă propoziție în locul ei. Căci e ca și cum ai avea, de pildă, doi inamici și te-ai întreba dacă te combate [unul sau altul] mai mult; în cazul că ar pieri unul, nu ar mai avea rost problema „dacă acela te combate ori nu" ; iar la fel se întâmplă și în cazul de față, asupra căruia poartă argumentul al patrulea. Cât despre al cincilea și alte aspecte în legătură cu un argument eventual nou, le vom afla, cu voia Domnului, într-un alt capitol.

p. 23^{a} 40. *Alta* [...] *cum că nu e bun* [ș.a.m.d.] Această propoziție, care e o afirmativă prin metateză, a fost luată de el însuși, folosită fiind în chip egal. Căci am arătat că nu se deosebesc defel negația simplă și afirmația prin metateză. De aceea și el, vorbind despre negație, a luat afirmația prin metateză, dându-ne astfel de înțeles, negreșit, că nu încape deosebire între ele.

p. 23^{b} 3. *A socoti că judecățile contrare se determină prin faptul că sunt ale lucrurilor contrare este fals.* Aci el înfățișează precizarea suplimentară, care ne spune care anume judecăți sunt contrare și care nu sunt, dar par. Unii dintre interpreți, printre care și Ammonius, au socotit că acesta ar fi primul său argument. Nu este însă așa; căci nu se raportează în vreun fel la chestiunea propusă. — Pe acestea le conține capitolul.

Capitolul 2

p. 23^{b} 32. *În plus, la fel se comportă* [judecata] *că binele e bun cu cea că non-binele nu e bun* ș.a.m.d.

Aceasta este a cincea și ultima problemă, cea mai grea de înfruntat. El ia într-adevăr două antiteze, una ce are subiectul determinat, că „binele este bun“, care este o afirmație adevărată, alta cu subiectul nedeterminat, „non- 80r
binele nu este bun“; și s-ar putea crede că, așa cum se petrec lucrurile în cazul negației adevărate, al celei care posedă subiectul nedeterminat, la fel va fi în cazul afirmației adevărate, al celei ce posedă subiectul determinat. Să cercetăm deci care propoziție urmează sau suprimă negația adevărată, pe „non-binele nu este bun“. Găsim astfel că propoziția care spune că „non-binele este rău“ nu combate propoziția rostită; căci se întâmplă ca amândouă să fie adevărate în unele cazuri, ca la cele ce au o natură pervertită: pot într-adevăr numi răul non-bine. Dar nu o combate nici propoziția care declară că non-binele nu este rău. Căci aceasta la fel spune adevărul, în cazul celor ce au un caracter intermediar, ca și într-al celor ce, în general, nu sunt făcute să primească bunătatea: de pildă despre piatră, care e un non-bine, pot să spun că nu e un rău, și despre copil de asemenea. Rămâne deci o singură propoziție, cea care spune că non-binele este bun. Căci aceasta combate statornic propoziția negativă rostită, care spune că „non-binele nu este bun“. Așadar la fel cum se întâmplă în cazul acestei antiteze, se va întâmpla și cu cealaltă. Propoziția care combate pe „binele este bun“ nu e cea care enunță că „binele este rău“, ci aceea că binele nu este bun. — Acestea sunt cele cuprinse în al cincilea argument. Însă, mai întâi, spunem împotrivă-i: de unde se poate socoti că implicația unor astfel de antiteze se face ca în cazul celei ce are subiect determinat? În al doilea rând, că s-au pus în cercetare lucruri neomogene între ele. Într-adevăr, termenul subiect fiind nedeterminat, va exista indiferență și în ce privește cele implicate de el, în timp ce termenul determinat va avea

o implicație întru totul determinată. Cum să se socotească deci că au aceeași implicație [consecuție] opoziția determinată și cea nedeterminată? Iar acestea sunt cele susținute de argumente. De vreme ce însă nu s-a luat nici-
80v decum, în argumentul de față, determinația suplimentară universală, fie cea afirmativă, fie cea negativă, ci numai articolul, el face o precizare în plus și spune că nu se deosebește întru nimic a pune în joc articolele și determinația suplimentară universală; căci a spune că binele este bun, prin ce se deosebește de spusa „dacă orice lucru e bun el este bun“? La fel se va întâmpla și în cazul negației. Într-adevăr, când articolele nu indică o relație, fie că sunt singulare, fie că sunt plurale, ele introduc întru totul determinația suplimentară universală. Căci același lucru este, dacă există zece oameni, să spui „adu-mi oamenii“ și „adu-mi toți oamenii“; la fel cu „omul se plimbă“ și „orice om se plimbă“. Dacă însă lucrul e dinainte cunoscut și indică o raportare, atunci nu mai încape echivalență. Când unii dintre poeți sau dintre retori s-au folosit și de determinație suplimentară, laolaltă cu articolul, le-au pus în joc pe amândouă fie în vederea măsurii, fie într-a ritmului, așa cum a făcut-o Demostene în *Discursul despre coroană*, spunând „Mai întâi mă rog la zei, tuturor zeilor și tuturor zeițelor“. Într-adevăr, dacă ar fi spus „zeilor“, folosindu-se de articol, nu mai era cazul să adauge și determinația suplimentară, vreau să spun pe „tuturor“. Ammonius însă declară că articolul nu are întru totul puterea determinației universale, iar aceasta ar fi evident, spune el, din visul istorisit de Homer, în care spune:

El porunci să pornești cu întreagă oștirea-narmată
(Hom., *Il.*, II, 28 [Murnu 28])

unde, nefiind de ajuns articolul, a adăugat pe „întreagă"; de unde s-a și născut amăgirea, în cazul lui Agamemnon. Noi însă spunem că aci nici nu există articolul, și că în chip firesc a adăugat pe „întreagă", adică determinația universală: căci propozițiile fără determinație suplimentară echivalează cu cele particulare. Așa încât, după cum s-a spus, dacă articolul nu indică o relație, el introduce întru totul determinația suplimentară universală, în cazul că aceasta nu e adoptată fie în vederea ritmului, fie 81r
într-a măsurii.

După ce spune acestea, el își îndreaptă argumentarea asupra judecății și adaugă că nu e vorba de nici o deosebire dacă se spun aceleași lucruri cu privire la judecată și la vorbele rostite. Într-adevăr, vorbirea rostită este simbol al stărilor sufletești, și așa cum se petrec lucrurile în ce privește judecata [din cuget], la fel se petrec și în ce privește vorbele rostite. Apoi, de vreme ce a susținut, în ultimul argument, că niciodată nu sunt laolaltă adevărate contrariile, ca „non-binele este rău" și „non-binele este bun" — ca și cum i-ar obiecta cineva „de unde e evident că nu sunt adevărate laolaltă contrariile?" —, el stabilește în chip silogistic despre contrarii că sunt opuse, iar cele opuse nu pot fi simultan; deci nu pot exista simultan nici contrariile. Această concluzie o adoptă drept premisă și spune: „Dacă le e cu neputință contrariilor să existe simultan, dar se întâmplă în legătură cu cele de care vorbim — non-binele și răul — cele ce spuneam, atunci este cu neputință ca ele să fie contrarii." Cu acestea pune capăt chestiunii în discuție.

p. 23b 32. *În plus, la fel se comportă* [judecata] *că binele e bun cu cea că non-binele nu e bun*. Trebuie știut că și aici, așa cum menționam în discuția anterior redată, afirmația este cu precădere cea care posedă subiectul

nedeterminat, pe bază de metateză. Iar el însuși a luat-o pe aceasta în locul negației. De aceea pe drept ni se și spune că aceste propoziții nu diferă defel între ele prin semnificație.

P. 23^b 36. *Într-adevăr, nu este în fapt cea care spune că e rău; ele ar putea fi simultan adevărate.* El a spus „ar putea", de vreme ce, la lucruri indiferente, cea care spune „rău" e falsă, pe când la lucrurile cu caracter rău ambele sunt adevărate. Cu aceasta se încheie capitolul.

Cu voia Domnului, am ajuns cu bine la capătul lucrării lui Aristotel *Despre interpretare*.

ARISTOTEL

de

PIERRE AUBENQUE

Aristotel s-a născut în anul 385 î.d.Cr. la Stagira, nu departe de muntele Athos. Tatăl său, Nicomah, medic al regelui Amyntas al II-lea al Macedoniei (tatăl lui Filip), era descendentul unei familii de Asclepiazi în care arta medicală se transmitea din tată în fiu. Originea lui Aristotel îl predestina așadar cercetării experimentale și științei pozitive. În anul 367 își începe studiile la Atena, unde devine unul dintre cei mai străluciți discipoli ai lui Platon. În 348 (anul morții lui Platon) merge, poate la îndemnul maestrului său, la Assos, în Troada, la curtea tiranului Hermias din Atarneea, unde începe să predea un învățământ în care se afirmă deja originalitatea sa. Totodată întreprinde cercetări biologice și joacă un rol politic, care îi atrage plecarea, după asasinarea lui Hermias, în anul 345. După o scurtă ședere la Mytilene, în 343–342 este chemat la curtea Macedoniei, ca preceptor al tânărului Alexandru: nu știm aproape nimic despre acest învățământ. La puțină vreme după moartea lui Filip în 335–334, Aristotel se reîntoarce la Atena, unde întemeiază Liceul, școală rivală a Academiei. Aristotel preda plimbându-se pe aleile unei grădini sau sub un portic, de unde și numele de *peripateticieni*, „plimbători", dat discipolilor săi. După moartea lui Alexandru (323), Aristotel, suspectat în realitate de macedonism, a fost acuzat

de impietate și obligat să se exileze la Chalcis, în insula Eubeea, unde moare în anul 322.

Scrierile atribuite lui Aristotel se referă la aproape totalitatea științelor cunoscute în antichitate, adică după clasificarea propusă de însuși Aristotel, atât la științele *teoretice*, care au ca obiect existența în diferitele ei forme (matematici, fizică, teologie și prima filozofie), cât și la științele *practice*, al căror obiect este binele ca țel al acțiunii (etică, politică), și la științele *poetice*, care studiază condițiile creării unei opere frumoase (poetică, retorică). În plus, *Categoriile*, tratatul *Despre interpretare*, cele două *Analitici*, *Topicele* și *Respingerile sofistice*, reunite mai târziu sub denumirea de *Organon*, fac din Aristotel adevăratul întemeietor al logicii. Firește, Aristotel nu a conceput pentru întâia oară toate elementele: Platon, în dialogul „Sofistul" elaborase deja o doctrină a propoziției; sofiștii, analizând discursul independent de conținutul său de adevăr, au atras atenția asupra formei sale, deschizând astfel calea spre o logică formală. Este însă meritul lui Aristotel că a formulat în mod clar axiomele elementare ale logicii (principiul contradicției, principiul terțului exclus etc.), de a le fi consfințit prin refutarea celor ce le negau, de a fi dedus regulile speciale ale silogismului și de a fi stabilit astfel sistemul de logică deductivă care a constituit multă vreme principalul său titlu de glorie. Științele fizicii și ale biologiei sunt reprezentate în *Fizică*, în *Despre cer*, *Despre generare și corupție*, *Meteorologie*, *Despre suflet*, *Parva Naturalia*, *Istoria animalelor*, tratatele *Despre părțile animalelor*, *Despre generarea animalelor* etc. Filozofia în sensul strict al cuvântului, uneori numită de Aristotel și „prima philosophia", este tratată într-o lucrare în 14 cărți, referitoare la principiile cele mai generale (existența ca atare, esența etc.) sau,

dimpotrivă, la cele mai înalte (divinitate, primele principii), toate reunite mai târziu sub titlul de *Metafizică*.

Morala și politica sunt tratate în *Etica Nicomahică* și *Etica Eudemică* și în cele opt cărți ale *Politicii*; în sfârșit, retorica și poetica sunt tratate în cărțile cunoscute sub respectivele titluri. În ansamblul lor, operele lui Aristotel formează așadar o adevărată enciclopedie a cunoștințelor umane în secolul IV î.d.Cr.

Hegel va spune mai târziu că Aristotel a fost gânditorul „empiriei totale“ : a supus jugului conceptului toate aspectele universului, a fost „întemeietorul majorității științelor“. În orice caz, Aristotel a fost un prodigios organizator al științelor, preocupat de generalizare, fără de care știința nu este posibilă, dar ținând totodată seama de diferențele care nu numai că deosebesc indivizii între ei, dar și împiedică să se reducă unele la altele genurile fundamentale ale fenomenelor și, în consecință, științele ce le studiază. Astfel, pe baza unei tripartiții riguroase a obiectelor, Aristotel deosebește trei științe teoretice: lucrurile pot fi, pe de o parte, mobile sau imobile, pe de altă parte separate (de materie) sau neseparate. Știința lucrurilor mobile și neseparate este fizica, cea a celor imobile și neseparate este matematica, iar cea a celor imobile și separate este teologia (*Metafizica*, VI, 1). Deoarece al patrulea caz logic posibil, și anume cel al lucrurilor mobile și separate, se lovește de imposibilitatea de a concepe un existent în mișcare independent de materie (fie chiar o „materie locală“, spațiul, condiție a mișcării locale), putem fi siguri că această tripartiție este exhaustivă, epuizând câmpul cunoștințelor teoretice.

Aristotel se va dovedi în aparență mai puțin riguros în doctrina sa privitoare la „categorii“, pe care Kant a caracterizat-o, pe bună dreptate, ca o rapsodie, și nu un

sistem. De fapt, când propune o listă a conceptelor fundamentale care desemnează genurile cele mai generale — esență, cantitate, relație, calitate, timp, loc, poziție, acțiune și pasiune, posesie — Aristotel nu pornește de la divizarea unui gen și mai general, care ar fi cel al ființei. Nu fiindcă ființa nu se divide, ci fiindcă, neputând ieși din ființa atotcuprinzătoare, nu dispunem, în scopul divizării ei, de un principiu de diferențiere, care, prin definiție, ar trebui să-i fie exterior: de vreme ce ființa este totul, orice diferență este deja în ființă, ca un fel de specie a ființei, așadar nu poate împărți ființa în modul în care diferența specifică (sau, mai degrabă, specificatoare) împarte din afară un gen, pentru a produce speciile. Va trebui deci să se admită că ființa nu este un gen, ci mai degrabă, cum se va spune în Evul Mediu, un „transcendental", adică un termen care depășește orice determinare de tip generic. Categoriile sunt deci într-adevăr genurile cele mai înalte, dincolo de care nu mai avem un gen, ci un „transcendental". În consecință, pentru a ajunge la ele, nu se poate porni de sus, procedând apoi prin diviziune, ci, plecând de la experiență, sau mai degrabă de la discursul nostru despre experiență, va trebui să ne străduim să clasificăm tipurile de propoziții pe care suntem capabili să le formăm pentru a exprima, în diversitatea aspectelor sale, această experiență a lumii care ne e proprie.

Oricine altcineva decât Aristotel s-ar fi simțit pierdut în fața acestei sarcini, care riscă să fie fără capăt. Aristotel găsește însă în limbaj (fără să se întrebe dacă nu cumva este vorba de o particularitate a limbii eline) un fir conducător care îi îngăduie să se orienteze în această diversitate. Orice propoziție este reductibilă la forma „S sau P", în care un predicat P este legat de un subiect S, prin intermediul copulei *este*. „Predicarea" se numește în elină *katégoria*. Ceea ce istoria a reținut sub denumirea

de „categorii" — denumire ce se referă mai puțin la funcția lor, cât la modul lor se stabilire — este tocmai ceea ce Aristotel numește uneori „figuri ale predicației" (*schémata tès kategorías*), adică diferitele scheme semantice conform cărora verbul *a fi* — copulă de altfel sintactic neutră — poate uni un predicat cu un subiect, scheme care îndreptățesc o clasificare a predicatelor: astfel, dacă spun „Socrate este om", verbul „a fi" exprimă esența, iar în „Socrate este just" exprimă calitatea, în „Socrate este în Atena" exprimă locul etc. Se înțelege că această metodă, prin care categoriile reies din practica oarecum empirică a limbajului, nu i-a permis lui Aristotel să demonstreze completitudinea tabelei sale de categorii. Era însă fără îndoială încredințat că nu se va putea alcătui niciodată o propoziție cu sens care să nu intre într-una din cele zece scheme pe care efectiv le-a identificat.

Astfel, deși lăsând teoretic deschisă propria teorie a categoriilor, Aristotel va proceda ca și când aceste categorii ar fi închise nu numai la nivelul ansamblului pe care îl constituie, ci chiar în relațiile lor — sau mai degrabă în lipsa lor de relații reciproce. A spune că aceste categorii desemnează genurile cele mai cuprinzătoare ale ființei (iar Aristotel nu se îndoiește de aceasta, fiindcă nu se îndoiește că limbajul exprimă ființa și că toate categoriile elaborate plecând de la o analiză a limbajului sunt totodată categorii ale ființei), înseamnă a spune că nu există comunicare între ele, nu există trecere treptată de la una la alta, de vreme ce „schimbarea genurilor" constituie o greșeală logică. Consecințele acestei interdicții pot părea dezastruoase pentru progresul științei. Fiecare știință se referă la un gen, și anume la un singur gen (*Metafizica*, IV, cap. 2), iar acest gen se înscrie și el într-una din marile regiuni categoriale, pe care nu poate să le depășească. Astfel, matematica este știința cantității, iar fizica studiază un anumit fel de calități caracteristice existențelor în

mișcare. Orice cuantificare a calității fiind a priori interzisă, se înțelege de ce aristotelismul a făcut teoretic imposibilă, până la revoluția timpurilor moderne, constituirea unei științe matematice a naturii.

Aristotel ar putea fi desigur apărat în această privință, arătându-se că atât clasificarea științelor teoretice, cât și doctrina categoriilor au făcut cu putință instaurarea unei administrări a experienței și, mai ales, a experienței schimbării, fără de care nici o știință, inclusiv știința modernă, n-ar fi fost posibilă (dovada per a contrario ne-o dă faptul că Platon lasă discursului mitic investigarea datului sensibil, precum și contradicțiile în care au căzut presocraticii când au încercat să gândească schimbarea). Nici știința modernă a naturii n-ar fi fost cu putință fără distincțiile categoriale ale lui Aristotel. Nici o mecanică nu este posibilă fără a abstrage mișcarea în raport cu mobilul, ceea ce presupune că *substanța* mobilului nu este afectată de *locurile* succesive pe care le ocupă. Nici un fel de chimie nu este posibilă fără a se deosebi o *substanță* care rămâne identică în toate modificările *calităților* sale, calități care, ele însele, apar, în urma analizei, ca fiind consecutive unor variații *cantitative* etc.

Aristotel nu poate fi însă redus la personajul pe care tradiția, rând pe rând subjugată ori critică, l-a creat pe seama lui: cel pe care Dante îl va numi „maestrul celor ce știu", învățătorul genului uman, întemeietorul logicii (și indirect, chiar al gramaticii), organizatorul pârghiilor discursului și ale științei, nu numai enciclopedist, ci și, *avant la lettre*, primul gânditor „sistematic" — personalitate într-un fel exemplară, dar a cărui contribuție pozitivă comporta riscul (neobosit denunțat, îndeosebi în Franța, de la începutul perioadei moderne încoace) de a încremeni într-un stadiu arhaic, chiar infantil, progresul

presupus infinit al gândirii. Reînnoirea studiilor aristotelice, mai ales de la începutul acestui secol, a făcut cu putință corectarea acestei imagini unilaterale a unui Aristotel dogmatic, preocupat doar să organizeze și să închidă — prematur, cum se spunea — domeniul cunoștințelor.

Gândirea lui Aristotel a avut, ca orice gândire, o istorie. Această evoluție a rămas multă vreme necunoscută și încă dă loc la controverse. Motivul principal al ignoranței noastre în această privință trebuie căutat în condițiile speciale în care a fost transmisă opera lui Aristotel. Contrar lui Platon de la care ni s-au păstrat operele literare publicate și s-a pierdut orice urmă directă a învățăturii orale, de la Aristotel nu ni s-au păstrat, în principal, decât ansamblul cursurilor sale retranscrise și eventual remaniate de discipolii săi; prima ediție generală, datorită lui Andronicos din Rhodos, datează de abia de la mijlocul secolului I d.Cr., așadar după aproape trei veacuri de la moartea lui Aristotel. În acea epocă nu era posibil, chiar dacă s-ar fi vrut, să se organizeze opera lui Aristotel într-o ordine cronologică. Discipolii și editorii, fără să se preocupe de repetări și chiar de contradicții, au regrupat deci cursurile și disertațiile din epoci diferite în grupurile largi de științe pe care, în marea lor majoritate, le indicase însuși Aristotel: fizică, etică, politică, tratate biologice etc. În două puncte esențiale, editorii și primii comentatori au depășit indicațiile lui Aristotel: pe de o parte, dând un titlu cel puțin provizoriu, cel de *Metafizică* (ceea ce înseamnă „dincolo de fizică") unui ansamblu de speculațiuni rămase fără titlu la Aristotel, și despre care nimic nu spune că Aristotel intenționa să le reunească sub o denumire unică; pe de altă parte, regrupând sub denumirea de *Organon* (ceea ce înseamnă „instrument") ansamblul tratatelor pe care le numim astăzi „logice" și despre care de asemenea nimic nu ne spune că Aristotel

le-ar fi conceput reunite: unitate rămasă de altfel problematică, pentru că nu este sigur, de pildă, că tratatul despre *Categorii*, primul din cele care constituie astăzi *Organon*-ul, nu figurează acolo din greșeală și nu ar fi trebuit să-și aibă locul mai degrabă printre lucrările „metafizice".

În orice caz, compilarea didactică dată de editori *Corpus*-ului aristotelic, consolidată prin comentariile de școală făcute neîncetat începând din sec. I d.Cr., în lumea greacă, bizantină, islamică, apoi în Evul Mediu latin, au contribuit în bună măsură în a da aristotelismului un aspect sistematic ce nu are, fără îndoială, decât o vagă legătură cu stilul mai degrabă șovăitor care a fost, probabil, cel al cercetărilor lui Aristotel. Acest caracter de cercetare efectivă care își face cu răbdare drum printr-o examinare amănunțită a greutăților sau *aporiilor*, despre care nu se poate spune că au fost prin aceasta pe de-a-ntregul rezolvate, străbate în stilul a numeroase părți ale operei aristotelice, îndeosebi în introducerile „dialectice", în care Aristotel examinează, în problema dată, fie răspunsurile propuse de predecesori, fie chiar ansamblul pozițiilor teoretic posibile. Dacă anumite tratate, îndeosebi cele fizice și biologice se încheie prin aserțiuni dogmatice, sprijinite totodată pe experiență și pe demonstrație, în schimb altele par, în cea mai mare parte, a fi rămas aporetice până în concluziile lor: astfel este cazul *Metafizicii*; altele însă se sustrag, prin însuși obiectul lor, oricărei demonstrații de tip apodictic și dezvoltă argumentări doar convingătoare (a căror teorie este prezentată, sub denumirea de „dialectică", în *Topice*): acesta este cazul *Eticilor*.

De la lucrările lui W. Jaeger încoace (1912 și 1923), numeroși autori s-au străduit să reconstituie sensul evoluției lui Aristotel. În absența unor criterii externe de datare, Jaeger a recurs la o ipoteză ingenioasă: *Corpus*-ul

aristotelic, luat în ansamblul său, cuprinde, remarcă el, contradicții; or, Aristotel nu putea să susțină simultan teze contradictorii; se va admite deci că aceste teze nu sunt simultane, ci succesive și, mai precis, că dintre două teze contradictorii, teza mai platonizantă este cea mai veche. Verosimilitatea care stă la baza acestei ultime reguli pare de altfel confirmată prin platonismul ce reiese din fragmentele ce ni s-au păstrat din operele pierdute (*Eudem, Gryllos, Despre filozofie, Protrepticul* etc.), opere general considerate ca datând din tinerețea lui Aristotel.

Această ipoteză este seducătoare, dar parțial arbitrară. Domeniul în care își găsește confirmarea cea mai puțin contestabilă pare să fie, de la lucrarea lui F. Nuyens (1939), cel al psihologiei: într-o primă perioadă (*Eudem, Protrepticul*), Aristotel descrie raportul dintre suflet și corp ca pe o coabitare contra naturii; într-o fază intermediară, consideră corpul ca un *instrument* al sufletului, care este față de corp ceea ce pilotul este față de corabie; în sfârșit, în tratatul *Despre suflet* face un pas mai departe în sensul unei unități substanțiale între suflet și corp, definind sufletul ca *formă* a corpului.

Mult mai complex este cazul doctrinelor numite metafizice. Clar reperabil este numai punctul de plecare, constituit de critica teoriei platoniciene a Ideilor (*Metafizica*, cărțile A, M și N). Platon a avut dreptate, urmându-l pe Socrate, maestrul său, să caute, în spatele diversității nesfârșite a fenomenelor, ceea ce permite ca ele să fie regrupate, conform afinităților exprimate de limbaj, dând un nume comun unei mulțimi de lucruri: comunitatea denumirilor arată că realitățile omonime au un caracter comun; acest caracter este exprimat printr-o definiție; se poate merge cu un pas mai departe, afirmând că definiția are un caracter extralingvistic, numit *eidos* de către Aristotel ca și de către Platon (care folosea și termenul

de *idea*), termen care se obișnuiește să fie tradus prin „Idee" la Platon și „formă" la Aristotel. Dar la atât se mărginește acordul dintre cei doi gânditori, întemeiat de fapt în moștenirea comună socratică. După Aristotel, Platon greșește, sub pretextul de a sustrage Ideea infinității și mutabilității sensibilului, când o situează *în afara* sensibilului, ca o realitate „separată" de el, dar având un mod de existență asemănător celui al sensibilului, cu permanența, eternitatea în plus. Aristotel, care în acest punct continuă autocritica începută chiar de Platon în prima parte a dialogului „Parmenide", nu întâmpină dificultăți în a arăta absurditățile la care duce „separarea" ideilor: dacă ideile există „în sine" într-o altă lume, ele nu pot fi cunoscute de către noi, deci nu permit cunoașterea realităților ale căror idei se pretinde că sunt; dacă se numește „participare" relația sensibilului cu ideile, se bagă de seamă că această metaforă maschează, dar nu rezolvă conflictul dintre cele două exigențe de identitate și separare care sunt la originea teoriei; în sfârșit, dacă ideile sunt imobile, cum ar putea ele da seama de mișcare, care este totuși un caracter esențial al sensibilului?

Nu este fals, dar este insuficient să se spună că Aristotel, în temeiul acestei critici, a coborât *eidos*-ul platonician pe pământ, văzând în el doar „forma" comună și imanentă unei multiplicități de indivizi, fiecare formă nedeosebindu-se de celelalte decât prin materia care de asemenea intră în constituția sa. De fapt, aici este perceptibilă o anumită oscilație, ignorată de W. Jaeger, dar pusă recent în evidență de B. Dumoulin, în atitudinea lui Aristotel față de platonism. Această oscilație privește răspunsurile succesive pe care le dă Aristotel întrebării: „Ce este ființa?", care, dacă facem abstracție de sensurile categoriale neesențiale ale ființei (cantitate, calitate, relație etc.) și dacă ne mărginim la sensul ei primodial, poate

fi redusă la întrebarea: „Ce este *ousia*?“ Traducerea cea mai literală a *ousiei*, care este un substantiv format de la participiul prezent al verbului „a fi“, ar fi „fiinditate“ sau „fiindul“. În fapt, traducerea latină a propus două traduceri concurente: „esență“ și „substanță“. La prima vedere, traducerea prin „esență“ pare mai corectă; ea riscă însă să nu țină seama de sensul concret pe care mai poate să-l aibă cuvântul *ousia* și care este ilustrat de faptul că în limbajul obișnuit acest termen înseamnă: ședere, sălaș, bunuri posedate, fonduri. Aristotel, nevrând să renunțe la nici unul din cele două sensuri, privilegiază, fără îndoială inconștient, când sensul concret, când sensul abstract al *ousiei*. În părțile mai vechi ale *Metafizicii* (M, 9–10), Aristotel ne asigură că numai individul concret este *ousia* (care aici poate fi tradus prin „substanță“): demnitatea de *ousia* este aici refuzată ideii platoniciene, care nu este decât un universal abstract hipostaziat. La fel, în *Categorii*, *ousia* luată în primul său înțeles desemnează substanța individuală, subiect al unui număr nedeterminat de predicate, fără a fi ea însăși predicat; astfel este cel puțin cea pe care Aristotel o denumește „substanță primă“, deoarece lasă aici loc, sub denumirea de „substanțe secunde“, la ceea ce numim mai degrabă „esențe“: specia și genul, atribuite primei substanțe ca predicate esențiale (astfel, „Socrate“ este substanță primă; „om“, „vietate“ etc. sunt substanțe secunde).

În cartea Z a *Metafizicii*, Aristotel examinează diferitele sensuri ale *ousiei*: cele două deja analizate — substrat sau subiect (*hypokeimenon*) pe de o parte, gen și universal pe de altă parte — cărora le adaugă o nouă semnificație, numită în mod curios „ceea ce era pentru lucru a fi“ (*to ti ên einai*), perifrază pentru care se poate păstra traducerea convențională de „quidditate“ și care desemnează ceea ce lucrul se spune că este prin sine însuși,

ceea ce îl determină ca atare, inclusiv individualitatea sa în ceea ce ar avea această neființă esențial (de pildă „socratitatea" pentru Socrate). Această quidditate nu este altceva decât forma, care de acum încolo capătă rangul de „primă substanță", pe când subiectul sau substratul își vede contestată pretenția inițială la întâietate: esențialul nu este sub-iectul (deoarece ceea ce este cel mai sub-iacent este materia), ci determinantul, adică forma. Descoperim aici punctul extrem al efortului lui Aristotel de a ridica individualul la inteligibilitate fără a-l pierde în universal. Este însă o sarcină fără sfârșit, ceea ce Aristotel recunoaște indirect, dând doctrinei sale forma unui ideal realizabil doar ca năzuință: idealul ar fi ca forma să fie principiul individuației, adică să fie cauza individului concret în materialitatea sa. Un atare ideal se împlinește în producția tehnică: „forma" casei (a fi un adăpost pentru intemperii) determină natura materialelor cu care trebuie construită. Natura biologică cunoaște de asemenea cauzalitatea formei. Această cauzalitate este însă supusă eșecurilor, atât în artă, cât și în natură: materia rezistă la ceea ce se așteaptă de la ea, își exercită propria sa cauzalitate, care se adaugă și este la propriu, „accidentală" față de cea a formei. Acest eșec în stăpânirea totală a materiei este poate un eșec fericit: materia este nedeductibilul, nedeterminabilul, fondul neîmblânzit a ceea ce Platon numea „jugul ideii", rezerva nesecată a bogăției lumii. Acesta este motivul pentru care Aristotel, împotriva lui Platon și, mai înainte, a lui Parmenide, refuză să reducă ființa la esență. Esența este sensul dintâi al ființei, dar nu este singurul ei sens: determinările accidentale nu mai sunt lepădate în neființă, ci se ordonează conform sensurilor neesențiale ale ființei, care sunt celelalte categorii, în afară de esență. Polisemia ființei nu este cu totul lipsită de unitate: această unitate nu este însă decât una de convergență

sau, cum s-a spus (G. E. L. Owen), o unitate „focală", datorită faptului că pe de o parte esența, ca substanță, este substratul obligatoriu al oricărui predicat posibil, și că, pe de altă parte, ca formă sau quidditate, constituie condiția oricărei inteligibilități. În lumea în mișcare ce este lumea noastră, supusă avatarurilor generării și corupției, inteligibilitatea nu este însă niciodată totală, iar unitatea ființei, neputând fi obiectul unei viziuni, nu este decât obiectul unei vizări, mediatizată tocmai prin cercetarea dialectică a principiilor.

Exista însă un domeniu în care idealul platonizant al inteligibilității și al unității găsește la Aristotel o satisfacție imediată și durabilă: cel al teologiei. Teologia este prima filozofie, în sensul că este știința a ceea ce este mai eminent în ființă: or, existența unei regiuni a ființei pe care trebuie s-o numim „divină" nu este de demonstrat, ea este nemijlocit sesizabilă în spectacolul ordinii care domnește în Cer. Aristotel nu demonstrează ființa lui Dumnezeu prin ordinea lumii; el vede divinul nemijlocit prezent în ordinea cerească, adică în ordinea regiunii superioare, supralunare, ordinea unei lumi al cărei centru se presupune a fi pământul. Spre deosebire de regiunea sublunară, în care domnește generarea și corupția și unde fenomenele se produc cu o regularitate aproximativă ce nu exclude hazardul, lumea cerească se caracterizează prin necesitatea absolută a mișcărilor astrelor, exprimată în modelul geometric complex, dar riguros, cu ajutorul căruia astronomi ca Eudox și Kalipp explicau mișcarea tuturor aștrilor, precum și ceea ce până atunci se considera capricios în mișcarea aparentă a planetelor.

În tratatul *Despre Cer*, operă probabil mai veche, Aristotel explica deosebirea de statut dintre regiunea sublunară și cea celestă printr-o diferență de constituție materială: pe când cele patru elemente constitutive ale

celei dintâi (pământ, apă, aer, foc) se transformă continuu unele într-altele și zămislesc astfel schimbările care se produc aici, astrele sunt constituite dintr-un al cincilea element („cvintesența" scolasticilor), pe care Aristotel îl numește „eter" și care, având particularitatea de a nu se amesteca cu nici unul din celelalte patru, asigura astfel permanența cerului. Desigur, această permanență este tot a unei mișcări, care se deosebește însă de mișcările lumii sublunare prin circularitatea și eternitatea sa.

În ultimele două cărți ale *Fizicii* și în cartea a XII-a a *Metafizicii*, Aristotel face încă un pas pentru a înălța transcendența divinului deasupra oricărei contaminări. Dincolo de Primul Firmament, însuflețit de o mișcare etern regulată și uniformă, trebuie să afirmăm Primul Motor, care, pentru a evita regresul la infinit al seriilor de motoare, trebuie să fie el însuși imobil. Acestui Prim Motor imobil Aristotel îi atribuie predicatele cele mai pozitive pe care filozofia teoretică le poate concepe și pe care teologia tradițională deja le atribuise divinului: ființa (înțeleasă de această dată univoc în accepțiunea ei cea mai înaltă, aceea de esență), viața, gândirea. Aceste afirmații, pentru a fi bine înțelese, trebuie să fie însă însoțite de negații paralele și de corectare, care, negând orice similitudine între Dumnezeu și ceea ce nu este el, îl vor feri pe Aristotel de a încurca problema transcendenței divinului, cum au făcut-o atâția alții după el: ființa lui Dumnezeu este o ființă care nu se spune în mai multe înțelesuri și care nu cunoaște sciziparitatea categorială; viața lui Dumnezeu este o viață neobosită și care nu cunoaște bătrânețea, pentru că este un Act pur, adică un act care, spre deosebire de ceea ce observăm în lumea sublunară, nu este nicidecum amestecat cu acel factor de indeterminare care este posibilul (în sensul de potențialitate încă nerealizată);

în sfârșit, gândirea divină este o gândire pentru care ar însemna o decădere să gândească ceva inferior sieși și care, din această pricină negativă, trebuie recunoscută ca o gândire de sine însăși, o gândire a gândirii. De asemenea ar fi nedemn de divinitate să exercite o acțiune în vreun fel mecanică (să împingă sau să tragă) asupra lumii: dacă prin cauzalitate se înțelege sensul strict de cauzalitate eficientă, atunci divinitatea nu ar putea fi afirmată cauză decât metaforic; iar, dacă tot se folosește metafora, ar fi preferabil să se spună că divinitatea mișcă precum un obiect al iubirii: mișcă fără a fi mișcat, atrage fără a ieși din sine însăși, îngăduind să fie cel mult imitații ale sale, al căror principiu fără îndoială este, dar fără a fi el însuși zămislitorul sau agentul lor.

Această concepție a unui Dumnezeu extramundan, totodată exemplar și îndepărtat, transcendând seria existențelor, pe care le întemeiază fără a se amesteca cu ele, era cu totul contrară concepției onto-teologice, întemeiată pe o pretinsă analogie între Dumnezeu și creaturi, care, în Evul Mediu se va reclama atât de la Aristotel, cât și de la tradiția iudeo-creștină. Ceea ce este firește un contrasens în ce-l privește pe Aristotel, dar asemenea contrasensuri, care făuresc istoria, nu sunt nici ele lipsite de semnificație.

Doctrina tomistă a analogiei ființei se va strădui să salveze atât transcendența divinului, cât și posibilitatea de a fi conceput de către creatură, conceptibilitate ce nu se împacă fără o minimă comunitate între cei doi termeni ai relației. O asemenea grijă pentru continuitatea dintre gradele existenței și gradele cunoașterii nu era absentă în platonism, dar este străină de Aristotel. Aristotel descrie diferitele câmpuri, eterogene între ele, ale experienței și evită cu grijă instaurarea de la un domeniu la altul a unui

raport de deducție sau de derivare care ar reduce autonomia unuia din ele. În consecință, se va strădui să descopere prin analiză principiile imanente de inteligibilitate la nivelul propriu al realității considerate de fiecare dată. Astfel, întreaga *Fizică* este un soi de analiză structurală a ființei în mișcare. Mișcarea (prin care trebuie să înțelegem nu numai mișcarea locală, ci devenirea în general) nu se înțelege decât ca o trecere de la un contrar la celălalt, fie că este vorba de locuri, calități, cantități, sau de contrariile „substanțiale" care sunt nașterea și moartea. Mișcarea s-ar pierde însă într-o succesiune discontinuă de poziții, dacă n-ar fi subîntinsă de ceva continuu. Această analiză simplă ne duce la trei principii ale mișcării: *privațiunea*, care este punctul de plecarea al devenirii; *forma*, ceea ce devine devenitul; *materia*, ceea ce durează în devenire și fără de care existența în devenire și-ar pierde identitatea, ceea ce ar face cu neputință să se vorbească despre devenirea *acestui* existent. Orice încercare de a explica mișcarea plecând de la unul sau numai două din aceste principii este sortită eșecului. Desigur, forma pare să aibă o poziție privilegiată, ca principiu motor: ea cheamă și conduce mișcarea în măsura în care îi este cauza finală, *telos*-ul. Forma nu este însă introdusă în mișcare din afară; ca *telos*, ea este finalitate internă și se confundă cu natura (*physis*), care, așa cum o sugerează etimologia cuvântului (de la *phuesthai*, a crește), este auto-dezvoltarea orientată a unui existent care urmează să devină ceea ce este, să-și realizeze esența.

Astfel, principiul aristotelic al finalității, multă vreme criticat de filozofia modernă înainte ca Hegel să-i redescopere fecunditatea, este mai puțin o afirmație dogmatică privitoare la ordinea care ar trebui să domnească în lume, cât o condiție a inteligibilității experienței. Concep-

tul de hazard nu permite o înțelegere a realității ordinii; invers, conceptul de finalitate permite să se înțeleagă — și să se îndrepte, eventual — eșecurile finalității: violența în ordinea fizică (Aristotel numește „violentă" mișcarea contra naturii, de pildă mișcarea pietrei aruncate în sus), monstruozitatea în ordinea biologică.

S-ar putea crede că finalitatea ar avea un rol privilegiat în operele numeroase și importante pe care Aristotel le-a consacrat biologiei, dar simțul pe care Arisotel îl avea pentru experiență, precum și abundența observațiilor pe care le adunase în domeniul zoologiei l-au împiedicat să impună fenomenelor o schemă explicativă unică. Caracterul director al finalității nu-l dispensează pe biolog să cerceteze explicația prin necesitate. În fapt, fiecare din marile opere biologice ale lui Aristotel abordează viul dintr-un punct de vedere explicativ diferit. În lucrarea *Părțile animalelor* se iau în considerare îndeosebi cauzele finală și formală, pe când *Istoria animalelor* pleacă de la punctul de vedere al cauzei materiale, iar în *Generarea animalelor*, primul tratat de embriologie, se studiază cauzele eficiente ale nașterii și creșterii. Aristotel a fost de asemenea cel dintâi savant care a propus o clasificarea a speciilor animale. Această clasificare, care se vrea exhaustivă, rămâne empirică și este întemeiată pe o sumedenie de criterii, ceea ce îi conferă până astăzi o valoare cel puțin descriptivă. Mai interesantă poate este grija lui Aristotel de a identifica analogii între diferitele tipuri de organisme: aceeași funcție, bunăoară respirația sau nutriția, se poate înfăptui, la specii diferite, cu ajutorul unor organe diferite material (de pildă plămâni și branhii pentru respirație). Dar recunoașterea acestei analogii funcționale nu înseamnă nici aici, după cum nici în domeniul metafizicii, că se admite trecerea de la un gen la altul. Chiar dacă speciile sunt ierarhizate într-o gradare care culminează în om,

animalul cel mai de sus, în sensul că realizează cel mai adecvat funcțiile vitale fundamentale ale autotrofiei, sensibilității și mișcării, totuși nimic nu îngăduie să se presupună că această ierarhie ar purta urmele unei evoluții. Aristotel rămâne credincios schemei unei structuri scalare, dar rigide, între treptele căreia nu există decât o unitate analogică, întemeiată pe faptul că același unic scop este îndeplinit de fiecare dată, dar într-un fel deosebit, după mijloacele, mai mult sau mai puțin adecvate, de care se dispune.

În ce privește sufletul uman și raportul său cu corpul, Aristotel pare să fi substituit progresiv schemei instrumentiste schema numită hilomorfistă, conform căreia sufletul este forma corpului. Această concepție marchează o ruptură radicală față de dualismul platonician, de vreme ce implică faptul că sufletul nu poate exista independent de materia a cărei formă este și că piere o dată cu corpul. Totuși, corpul pe care sufletul îl in-formează nu este doar o materie oarecare; el însuși este formă, în raport cu țesuturile și organele, fără de care nu ar fi acest „corp organizat având putința de viață", căruia sufletul, care nu este așadar decât încoronarea unei ierarhii de forme, îi dă viața efectivă, în act.

Viața sufletului, activitate ce se realizează în mod necesar în organele materiale, este descrisă de către Aristotel în tratatul *Despre suflet*, în care deosebește diferitele ei trepte. Sufletul uman nu este numai vegetativ, ca cel al plantelor, nici sensitiv, ca cel al animalelor, ci este totodată și intelectiv. Nu se poate vorbi de trei suflete separate, ci mai degrabă de o integrare a sufletelor vegetativ și senzitiv la nivelul superior al sufletului intelectiv, fără să existe o reducție de la un nivel la altul și fără ca prin apariția unui nou ordin celelalte să devină de prisos și inoperante. Astfel, desprinzându-se de psihologia platoniciană, Aristotel arată că sensibilitatea și imaginația nu

constituie piedici în cunoașterea intelectuală, ci medieri de care aceasta nu se poate dispensa. „Nu există gândire fără imagine“ : ceea ce înseamnă înainte de toate că imaginația, o „senzație mai slabă“, dar care are avantajul de a se menține chiar în absența obiectului, face cu putință colectarea în memorie a unui anumit număr de cazuri particulare și îndreaptă astfel gândirea discursivă pe calea sesizării universalului, care în senzație era doar potențial. Aristotel, în lucrarea *Despre memorie*, merge mai departe, arătând că inteligibilul însuși nu poate fi gândit dacă nu este proiectat și oarecum schematizat într-o reprezentare sensibilă: astfel, geometrul are nevoie de figuri pentru a stabili relațiile, care, în ele însele, sunt inteligibile și, în general, omul are nevoie de imagini pentru „a gândi în timp ceea ce este în afara timpului“.

Această psihologie hotărât imanentistă se încheie totuși cu afirmarea unei transcendențe: aceea a intelectului (*noûs*). Asistăm la un demers analog celui întâlnit în argumentarea referitoare la Primul Motor: un fel de trecere la limită, care ne transportă brusc într-o altă ordine. Actul intelectual este, după cum am arătat, pregătit de mediațiile sensibile, care presupun intervenția organelor corporale. Aceasta nu ajunge însă pentru a explica înțelegerea în sine, „actul comun al intelectului și al inteligibilului“. Dacă este ușor de priceput că intelectul este doar în potențialitate până când nu se întâmplă această coincidență privilegiată în care culminează cunoașterea, totuși trebuie admisă, pentru a trece la act, nu numai mediația sensibilă, care nu este decât ocazia, ci și activitatea unui alt Intelect, care să fie deja, în mod continuu, în act. Afirmației „Nici o gândire fără imagine“ îi corespunde cealaltă „Fără intelect nimic nu gândește“ (*Despre suflet*, III, 5, 430a 22). Dar, pe când imaginea era condiția gândirii, cauza sa oarecum materială, acest intelect — care,

în acest caz, nu mai poate fi intelectul potențial, ci ceea ce se va numi Evul Mediu Intelectual agent — este cauza eficientă. Nefiind legat de corp, nimic nu ne oprește ca, spre deosebire de suflet, să-l declarăm nemuritor. Dar acest intelect este oare individual sau universal? Sau, mai bine zis, nu este oare intelectul divin poate divinitatea însăși? Aceste probleme au fost îndelung dezvoltate în Evul Mediu. În ce-l privește pe Aristotel, el admite că, în clipa formării ființei umane, acest Intelect, sau ceva din el, pătrunde în embrion din exterior (literal: pe ușă), (*Generarea animalelor*, II, 3, 736b 28). Nici că se putea mai bine sublinia decât prin această metaforă separația care se menține între uman și divin, chiar în momentul în care sunt asociate.

Concluzia eticii aristotelice va fi că omul trebuie „să caute să se imortalizeze pe cât este cu putință“ (*Etica Nicomahică*, X, 7). Această invitație ar putea părea eroică, dar ea nu are nimic din acea depășire nelegitimă a limitelor, pe care grecii o condamnau sub denumirea de *hybris*, de lipsă de măsură: această invitație presupune într-adevăr că omul nu este nemuritor prin natura lui și că nemurirea nu este pentru el altceva decât un ideal, acela al strădaniei adecvării progresive la un model divin care, în el însuși, rămâne inaccesibil. În realitate, în *Eticile* sale, Aristotel consacră mai puțin spațiu descrierii acestui ideal, a cărui aproximare supremă este viața contemplativă, cât distanței ce ne separă de el și căilor efortului propriu uman pentru a încerca să o străbată. Această descriere este călăuzită, la nivelul ei propriu, de conceptul de natură. Orice activitate are ca scop binele agentului. Acest bine, care la om se cheamă fericire (*eudaimonia*), consistă în realizarea naturii existentului care tinde spre el. Ceea ce înseamnă că această natură nu este niciodată deplin realizată în cazul unui existent înzestrat cu mișcare (de

vreme ce acest existent, nemaiavând nevoie de nimic, ar înceta atunci să se mişte), deci este mai degrabă o tendinţă decât un dat.

Natura omului, fără îndoială fiindcă este punctul culminant al regnului animal, este cea care comportă cel mai mare grad de nedeterminare şi de contingenţă în condiţiile realizării sale; cu cât scopul este mai înalt, cu atât este mai obositor efortul necesar pentru a se apropia sau chiar pentru a se menţine în vecinătatea nivelului său, iar căderea riscă să fie mai adâncă. De aceea, voinţa omului, oricând precară şi failibilă, are nevoie să fie educată. Pentru a făptui binele, nu este de-ajuns o intenţie justă, ci mai trebuie un „habitus", adică o „dispoziţie dobândită" şi, pe cât posibil, ireversibilă a voinţei — astfel spus o bună deprindere, şi aceasta numeşte Aristotel „virtute". Virtutea este aşadar o natură secundă, care, prin constanţa ei relativă, trebuie să suplinească lipsurile primei naturi, ajutând-o astfel să se realizeze (la fel cum, comentează Teofrast, cultura viţei de vie o ajută pe aceasta să dea roadele ei cele mai „naturale", adică cele mai împlinite de care este în stare). Între virtuţi, dintre care unele sunt propriu-zis morale, iar altele sunt „intelectuale", un loc deosebit se cuvine acordat înţelepciunii practice (*phronésis*), virtutea bunei deliberări, care, între cele două extreme, a lipsei de măsură şi a inerţiei, trebuie să deosebească de fiecare dată unde este mijlocul just, combinaţia optimă a ceea ce este de dorit cu posibilul.

În ce priveşte determinarea celui mai înalt scop al omului, Aristotel pare să şovăie în *Eticile* sale între vocaţia contemplativă şi vocaţia politică. În realitate, nu există o contradicţie între aceste două idealuri, ambele realizând natura omului, întâiul în cea mai eminentă dintre virtualităţile sale, viaţa conformă intelectului, iar al doilea în totalitatea aptitudinilor sale, legate între ele şi împlinite

de capacitatea de a întreține cu semenii raporturi de dreptate. Nu lipsesc texte în care Aristotel pare să vadă într-o bună organizare politică o condiție fără de care unora nu le-ar fi cu putință să se bucure de „timpul liber" necesar pentru exercitarea continuă a vieții spiritului. În lucrarea sa *Politica* însă, el nu consideră viața în societate prin această finalitate oarecum extrinsecă, ci în justificarea ei proprie. Spre deosebire de animale și de zei, omul este prin natura lui un „animal politic", el accede la umanitate numai prin faptul de a fi cetățean. Această natură politică a omului nu este însă o natură universală și abstractă, din care s-ar putea deduce — cum a încercat Platon în *Republica* — definiția unei constituții ideale, valabilă pentru toate timpurile și pentru toate locurile. Această natură este aici un scop (*telos*), stabil doar în funcția sa normativă, dar variabilă în realizarea ei, care, reflectând particularitățile proprii fiecărui popor, dă naștere legilor și instituțiilor, diferite de la un popor la altul și desigur și de la o epocă la alta, și totuși, de fiecare dată „naturale". Aici tocmai uniformitatea ar fi contra naturii. Ceea ce nu înseamnă însă că tot ce este real e și natural: există perversiuni, ca tirania sau democrația extremă. Aristotel este așadar preocupat să definească, sub denumirea de „cea mai bună constituție", o normă îndeajuns de suplă pentru a se adopta circumstanțelor, înlăturând totodată ceea ce este contra naturii: monarhia luminată este în teorie cea mai bună guvernare, dar este totodată cel mai lesne coruptibilă; Aristotel preconizează deci o oligarhie moderată, destul de înțeleaptă pentru a se supune ea însăși controalelor, stăpânind un teritoriu limitat, care poate fi „îmbrățișat cu privirea" și având grijă să promoveze existența unei clase mijlocii numeroase, factor hotărâtor de stabilitate.

Nu este de mirare că *Politica* se încheie cu aceste trei cuvinte care îi rezumă spiritul: „măsura, posibilul și convenabilul". Trebuie să ne reamintim însă că măsura justă nu este o cale de mijloc, ci o culme ce nu poate fi determinată decât printr-o raționalitate deliberată a cărei model teoretic — prefigurare a calculului modern al *optima* — este mai complexă decât modelul deductiv pe care se întemeiază știința. Aristotel merită recunoștință pentru că a recunoscut cel dintâi că acțiunea practică, departe de a fi un corolar al științei, are propria ei raționalitate: o articulare de temeiuri, care determină o înclinare și nu o necesitate, și al căror scop nu este raționalul (*logikon*), ci rezonabilul (*eulogon*).

În traducerea lui D. ALEXANDRU

Bibliografie

Ediții

Aristotelis Opera, editată de Academia din Berlin, 5 vol., 1831–1870 (vol. I și II conțin ansamblul *Corpus*-ului aristotelic, editat de I. Bekker, vol. V conține *Index aristotelicus* stabilit de H. Bonitz); reeditare, Berlin, 1961–1962.

Aristotelis fragmenta, editate de V. Rose, Leipzig, 1866.

Aristotelis dialogorum fragmenta, editate, de R. Walzer, Florența, 1934.

Aristotle's Select Fragments, editate de W. D. Ross, Oxford, 1952.

Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction, editat de I. Dühring, Göteborg, 1961.

Lucrări ale lui Aristotel traduse în limba română

Organon (I: *Categoriile, Despre interpretare*, traducere, studii introductive, introduceri și note de Mircea Florian, Editura științifică, București, 1957; II: *Analitica primă*, traducere și studiu introductiv de Mircea Florian, note de Dan Bădărău și Mircea Florian, Editura științifică, București, 1958; III: *Analitica secundă*, traducere de Mircea Florian, Editura științifică, București, 1961).

Fizica, traducere și note de N. I. Barbu, studiu introductiv, note, indice tematic și terminologic de Pavel Apostol, studiu analitic și note de Al. Posescu, Editura științifică, București, 1966.

Metafizica, traducere de Șt. Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, Editura Academiei, București, 1965.

Poetica, traducere, studiu introductiv și comentarii de D. M. Pippidi, Editura Academiei, București, 1965.

Etica Nicomahică, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, Editura științifică și enciclopedică, București, 1988.

Politica, în românește de Șt. Bezdechi, „Cultura Națională", București, 1924.

Despre Suflet, traducere și note de N. I. Ștefănescu, studiu introductiv de Al. Boboc, Editura științifică, București, 1969.

Parva Naturalia (Scurte tratate de științe naturale), traducere de Șerban Mironescu și Constantin Noica, notă introductivă de Alexandru Boboc, Editura științifică, București, 1972.

Studii aristotelice

AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962; *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.

BERTI, E. *Aristotele: della dialectica alla filosofia prima*, Padova, 1977.

BOEHM, R. *Das Grundlegende und das Wesentliche* (Über Aristoteles' Metaphysik 2), Haga, 1965.

BOURGEY, L. *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955.

COULONBARITSIS, L. *L'avènement de la science physique. Essai sur la physique d'Aristote*, Bruxelles, 1980.

DÉCARIE, V. *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Montréal-Paris, 1961.

DUMOULIN, B. *Recherches sur le premier Aristote*, Paris, 1981.

GAUTHIER, R. A. *La morale l'Aristote*, Paris, 1958.

GOLDSCHMIDT, V. *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, 1982.

GRANGER, G. *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, 1976.

JAEGER, W. *Studien zur Entstchungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

JAEGER, W. *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Enturicklung*, Berlin 1923.

LE BLOND, J.-M. *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939.

LESZL, W. *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova, 1975.

MANSION, A. *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, 1913.

MANSION, S. *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain 1946.

MORAUX, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin, 1973.

MOREAU, J. *Aristote et son école*, Paris, 1962.

NUYENS, F. *L'evolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948.

OWENS, J. *The Doctrine of Being in The Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951.

PATZIG, G. *Die Aristotelische Syllogistik*, Göttingen, 1959.

PELLEGRIN, P. *La classification des animaux chez Aristote*, Paris, 1982.

RAVAISSON, F. *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, Paris, 1937.

ROBIN, L. *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1963.

ROSS, W. D. *Aristotle*, Londra, 1923.

WEIL, R. *Aristote et l'histoire*, Paris, 1960.

WIELAND, W. *Die Aristotelische Physik*, Göttingen, 1962.

Etica Nicomahică, traducere, studiu introductiv, comentarii şi indice de Stella Petecel, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1988.

Politica, în româneşte de El. Bezdechi, „Cultura Naţională", Bucureşti, 1924.

Despre suflet, traducere şi note de N. I. Ştefănescu, studiu introductiv de Al. Boboc, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

Parva Naturalia (Scurte tratate despre ştiinţa naturii), traducere de Şerban Mironescu şi Constantin Noica, studiu introductiv de Alexandru Boboc, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

Studii aristotelice

AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962. *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.

BERTI, E. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, 1977.

BOEHM, R. *Das Grundlegende und das Wesentliche* (Über Aristoteles' Metaphysik Z), Haga, 1965.

BOURGEY, L. *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955.

COULOUBARITSIS, L. *L'avènement de la science physique. Essai sur la physique d'Aristote*, Bruxelles, 1980.

DECARIE, V. *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Montréal-Paris, 1961.

DUMOULIN, B. *Recherches sur le premier Aristote*, Paris, 1981.

GAUTHIER, R. A. *La morale d'Aristote*, Paris, 1958.

GOLDSCHMIDT, V. *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, 1982.

GRANGER, G. *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, 1976.

JAEGER, W. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

JAEGER, W. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.

LEBLOND, J.-M. *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939.

LESZL, W. *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova, 1975.

Cuprins

Redactor
DRAGOŞ DODU
Tehnoredactor
DOINA ELENA PODARU
Corector
GEORGIANA BECHERU
Apărut 2005
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la „ACCENT PRINT" SUCEAVA

Despre cele două opuri aristotelice se poate spune fără a folosi o retorică goală de conținut că sunt două mari cărți ale umanității, două cărți ce stau la temelia culturii europene. Tratatul despre *Categorii* este una dintre primele încercări din filozofia europeană de a identifica și analiza genurile cele mai generale ale ființei. Este vorba despre o sistematizare a „cuvintelor-gândurilor-lucrurilor", adică nu este vorba despre ființa ca ființă, a cărei cercetare Aristotel o va întreprinde în *Metafizica*, ci despre ființa gândită, despre ființă așa cum este ea captată de logos. Iar dacă în *Categorii* se face, poate în primul rând, ontologie, în *Despre interpretare* este concepută nu rațiunea de a fi a celor existente, ci rațiunea „pură și simplă, ca rostire legată, punere în rost". Potrivit traducătorului și comentatorului lucrării, nimeni altul decât Noica, în ea se naște logica. Iar punerea laolaltă a celor două tratate nu este întâmplătoare, căci, să nu uităm, o ontologie sistematică nu se poate face fără o întemeiere a logicii, cea care stă la baza rostirii și rostuirii ființei, adică a ontologiei.

În aceeași colecție au mai apărut:

René Descartes
Reguli de îndrumare a minții
Meditații despre filozofia primă

George Berkeley
Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești

Aristotel
Protrepticul

ISBN 973-50-0947-1



Foto copertă CĂTĂLIN CIOABĂ